GIUSEPPE MORANDO

IL PROBLEMA DEL LIBERO ARBITRIO

Quid sit libertas quaeris? Nulli rei servire, nulli necessitati.

Chiedi che sia la libertà? Non servire ad alcuna necessità, ad alcuna cosa.

SENEC., *Ep* 47.

MILANO
L. F. COGLIATI, TIP.-EDITORE
Via Pantano, N. 26
1895.

PROPRIETÀ LETTERARIA

TIP. L. F. COGLIATI
nel Pio Istituto pei Figli della Provvidenza.

PREFAZIONE

Se il problema della conoscenza è a capo di tutta la nostra vita intellettuale e scientifica, quello della libertà è a capo della vita morale e intimamente umana. Come l'enigma dell'antica Sfinge, esso si trova attraverso il cammino d'ogni filosofia, nè è possibile in modo alcuno evitarlo o passar oltre. Quante menti agguerrite, quanti intelletti poderosi vi si sono affaticati intorno; quanti teologi, quanti filosofi, quanti scienziati d'ogni età e condizione! Platone ed Aristotele, i due massimi greci, vi provarono le loro forze, vi si adoprò l'ingegno largo e colto di Cicerone, poi vi si cimentarono l'ardente Agostino nelle sue lotte con manichei e pelagiani, s. Tommaso e Duns Scoto, Lutero ed Erasmo, Cartesio, Spinoza, Leibnizio e Clarke, i giansenisti di Porto Reale, Kant, Schopenhauer, ecc., ecc.,

nonchè i più eminenti tra i positivisti e gli spiritualisti moderni.

Alla grandezza ed importanza di questo problema formidabile è pari l'arduità della sua soluzione, cosa che basterebbero a dimostrare i dissensi stessi, le contraddizioni, le polemiche di tutti coloro che vi si sono accinti. I nemici della filosofia (figurarsi quelli della teologia!) trionfano di questo disaccordo, e la deridono come scienza vana, atta a sollevare difficoltà, inetta a dissiparle. Ma sono spiriti superficiali.

Le difficoltà sorgono dal seno stesso delle cose a misura che la cognizione le approfondisce, precisamente come al microscopio si rivelano le complicatissime maraviglie che fanno smarrire la nostra immaginazione, mentre ad occhio nudo tutto ci pareva semplice e liscio. Spesso un'idea sembra chiara perchè non vi si è riflettuto abbastanza: e chi non avesse proprio altro che idee chiare sarebbe quasi sicuramente un imbecille. La discussione filosofica ha per iscopo di cangiare questa pallida e incerta chiarezza in una luce più viva e più distinta, e senza che possiamo dire sempre d'essere arrivati al massimo della visione, possiamo sempre credere che ogni generazione l'ha rinforzata apportandovi la sua face.

I.

Volontà e libertà.

1. La volontà umana è un'attività intellettiva. — 2. È sempre libera da violenza. — 3. Può esser forzata esternamente. — 4. È libera da necessità? — 5. *Indifferenza* e *determinismo:* due principii regolatori della questione.

1. Per procedere alla ricerca sulla libertà umana convien prendere le mosse dalla volontà, ch'è la potenza più alta dell'umana persona, ed a cui si tratta in prima di attribuire o no la libertà come prerogativa.

Che è dunque la volontà? Anzitutto essa è un'attività nostra. Le nostre funzioni del conoscere e del sentire, sebbene coinvolgano indubbiamente una certa attività, rappresentano di preferenza il lato passivo dell'anima umana; ma questa è dotata di facoltà attive per eccellenza che corrispondono a queste passive e sono l'*appetito* (*istintivo*) ed il *volere*. Nel conoscere e nel sentire le cose determinano noi, nell'appetire e nel volere siamo noi che determiniamo o tendiamo a determinare le cose (1).

---

(1) F. Bonatelli, *Elementi di psicologia e logica*, Padova, 1892, p. 186.

Ma il volere non deve confondersi con l'appetito, sebbene nelle nostre azioni con esso s'intrecci sovente: l'appetito puramente sensitivo non è che un'agitazione procedente dalle condizioni psico-fisiche del soggetto e che s'inizia da un sentimento; all'incontro il volere è essenzialmente connesso coll'intelligenza e può chiamarsi a ragione l'intelligenza operante, l'intendere attuoso. Sì l'uno che l'altro son forze procedenti dall'interno verso l'esterno, son principii d'azione, ma il primo è una forza cieca, il secondo è una forza veggente, illuminata dalla luce intellettiva. Perciò gli antichi chiamavano la volontà *appetitus intellectivus* e l'Aquinate sull'orme dello Stagirita definì il volontario *ciò il cui principio è interiore ma coll'aggiunta della cognizione* (1).

Così ecco la genesi della volontà: la mente umana conosce l'essere universale, che n'è il proprio oggetto, e per mezzo suo gli svariatissimi enti particolari nei loro diversi modi di essere e nei loro diversi gradi di entità; quest'oggetto conosciuto ingenera nel soggetto desiderio di sè, amore di sè, presentandosegli come desiderabile, amabile, appetibile, ossia come *bene*, e di qui sorge nel soggetto la tendenza al bene universale ed ai beni particolari, tanto più beni quanto più hanno di entità o di perfezione. Avviene insomma un ingrandimento spontaneo del moto primitivo; e la vita intellettuale, che s'inizia col conoscere, si svolge e si compie nel volere, con tutte le forze con cui ciò

(1) *Inde est quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis... non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae. Unde quum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.* (*S. Th.*, 1ª, 2ªe, q. 6. art. 1). — Per questo elemento intellettuale, s. Agostino, che ripugnava ad ammettere l'intelligenza negli animali inferiori, esitava pure a chiamar *volontà* i loro appetiti. (*De Civ. D.*, l. V, c. 9).

che esiste tende ad esistere, ciò che vive tende a mantenere e sviluppare l'atto della sua vita.

Questa derivazione della volontà dall' intelletto è dottrina antica. Scrive s. Tommaso: « L'atto della vo-« lontà non è altro che una cotale inclinazione che « segue la forma dell'intelletto. E l'uno è in certo modo « principio dell'altra » (1). E Dante:

> Vostra *apprensiva* da esser verace
> Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega
> Sì, che l'animo ad essa volger face.
> E se, rivolto, in ver di lei si piega,
> Quel piegare è *amor*, quello è natura
> Che per piacer *di nuovo* in voi si lega.

Com'è esatto quel *legarsi di nuovo* che fa il principio intelligente all' oggetto inteso! E veramente l'unione tra l'uno e l'altro si può riguardar come duplice: cioè in quanto l'essere si unisce al soggetto intellettivo, e in quanto il soggetto intellettivo si unisce all'essere. La prima di queste due unioni produce la potenza dell' intendere, la seconda quella del volere, e perciò la volontà si può ugualmente definire la potenza che tende all'essere, ovvero la potenza che tende al bene conosciuto, poichè l'essere in quanto è appetibile ed amabile dicesi *bene*, sicchè l'essere e il bene non sono che due aspetti d'una cosa istessa e si convertono tra loro come vuole l'adagio delle scuole: *ens et bonum convertuntur*.

Dal che pur si vede che se la volontà asseconda e rafforza l'atto dell' intelletto, spingendo ad aumentarlo e dilatarlo, riceve poi a sua volta nuovo moto e vita sempre più piena dagli atti crescenti di esso,

---

(1) *S. Th.*, I, q. 87. a. 4.

come già ne ha ricevuto l'origine, onde poi segue quel che continua a cantar l'Alighieri:

Poi come il foco movesi in altura,
Per la sua forma ch'è nata a salire
Là dove più in sua materia dura,
Così l'animo preso entra in desire
Ch'è moto spiritale, e mai non posa
Fin che la cosa amata il fa gioire (1).

A ragione pertanto l'Hegel dice che la volontà non è che *una forma speciale del pensiero* (eine besondere Weise des Denkens) o meglio è *il pensiero che si trasferisce nell'ente stesso* (das Denken als sich übersetzend ins Dasein) (2).

2. Costituita ed originata in tal guisa la volontà, essa s'innalza qual facoltà centrale nella personalità umana, suprema in essa tanto da agire di ritorno sullo stesso intelletto volgendolo a quello od a questo speculare, tanto centrale e tanto suprema che lo Schopenhauer giunse a farne il principio assoluto dell'essere tutto.

E la prima, la più nobile qualità di siffatta potenza è quella di non poter in modo alcuno venir sforzata o violentata. L'intelletto, certo, non esercita su di lei coazione veruna, perchè essa è facoltà dell'identico soggetto intellettivo, facoltà distinta e maggiormente attiva di quella con cui semplicemente intende. Ma

---

(1) *Purg.*, XVIII, 22 e seg.

(2) *Grundl. der Philos. des Rechts*, § 4. — Anche il Cartesio riguarda in più luoghi l'atto del volere come un rinvigorimento e quasi un'esplicazione dell'atto d'intendere: " L'acte de la volonté et l'intellection, " così scrive " diffèrent entre eux comme l'action et la passion de la même " substance; car l'intellection est proprement la passion de l'âme, et " l'acte de la volonté son action " (*Ediz. Garnier*, t. III, p. 393. — Cfr. G. Zanchi, *N. Saggio di Teodic.*, Verona, 1886, p. 253, 301).

neppure alcuna forza esterna può esercitare violenza di sorta sopra di lei, poichè l'atto suo è amore, il quale non può essere sforzato, perchè l'amore sforzato è una contraddizione. *Nihil liberius amore?* Volontà e coazione sono termini contradditorii, e nessuna forza esteriore alla volontà può spingerla all'atto contro la sua propensione e mentre anzi essa rilutta. Cos'è volontà? La tendenza, abbiam detto, al bene conosciuto. Se essa dunque emettesse qualche suo atto per la violenza che si suppone usarlesi, diverrebbe una cosa contradditoria, che si potrebbe esprimere con questa formola: *volere ciò che non si vuole.* È pur questo in breve l'argomento di Anselmo d'Aosta: *Invitus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle* (1). Volere una cosa è riguardar quella cosa come bene, un amarla. Ora ciò che si riguarda come bene, ciò che s'ama, ciò si vuole senza sforzo. Far violenza alla volontà, invece, viene a dire far sì ch'ella tenda al male come male, quand'ella anzi per la sua essenza è la tendenza al bene. Ogni forza esteriore, adunque, ogni violenza qualsiasi, non opera sulla volontà: ma forza esterna e volontà sono cose di genere opposto, che mai e poi mai si toccano insieme.

Davvero non ci ha mezzo: o l'oggetto della volontà ci si rende un bene nell'opinione, ed in tal caso la volontà lo ama senza sforzo: o lo si considera come un male, e in tal caso non è più oggetto di questa potenza. Perciò ben dichiara Aristotele essere il violento ciò il cui principio è fuori, ed a cui il violentato niente conferisce di suo (τὸ βίαιον... οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος) e aggiunge opporsi quindi la violenza e l'ignoranza al

(1) *De lib. arb.*, c. 6.

volontario che è ciò il cui principio è interno e intelligente (1). Di qui è che l'Aquinate afferma non poter la volontà essere sforzata neppur da Dio, poichè Egli non può far cose contradditorie le quali non sono cose « Rispetto al proprio atto della volontà non si può ad essa far violenza. E la ragione di ciò si è che l'atto della volontà non è altro se non una cotale inclinazione che procede da un principio interiore conoscente. — All'opposto ciò che è forzato o violento è da un principio esteriore. Di che apparisce manifesto, che è contro la nozione dell'atto della volontà che questo sia forzato o violentato. » Dalla quale verità deduce tosto appresso il grand'uomo che Iddio può bensì muovere la volontà in altro modo, ma non facendole violenza. Che se fosse per violenza che Iddio muovesse la volontà « già ciò non si farebbe coll'atto della volontà, nè sarebbe veramente la volontà quella che si muoverebbe, ma sarebbe qualche cosa contro la volontà » (2). L'Alighieri accolse questo vero, come tanti altri, nel suo alto poema là dove scrisse:

Se vïolenza è quando quel che pate
Niente conferisce a quel che sforza,
Non fur quest'alme per essa scusate;
Chè volontà, se non vuol, non s'ammorza (3).

3. Tutto questo deve intendersi però degli atti interni o, come son detti, eliciti; non già degli atti imperati nelle potenze esteriori e nelle membra corporee, i quali nella loro esecuzione estrinseca possono ve-

---

(1) *Etic. Nic.*, l. III, c. I, 1, 3.

(2) *S. Th.*, 1ª, 2ªº, q. VI, a. 4. - Rosmini, *Antropologia in serv. della sc. morale*, nn. 587-8.

(3) *Parad*, IV, 73 e seg.

nire impediti e cangiati da forza maggiore. Con tale avvertenza si può invocare in conferma della dottrina esposta l'esperienza d'ogni uomo. Suppongasi di non volere qualche cosa: e non ci sarà forza alcuna che possa farcela volere. Così poniamo un condannato tratto al supplizio; certo tutte le forze di coloro che lo trascinano non valgono a far sì ch'ei lo voglia. Napoleone potè ben dire a Hudson Lowe suo carceriere in S. Elena: « Voi avete pieno potere sul mio corpo, ma la mia anima vi sfuggirà sempre: e sappiate ch'essa è tanto fiera e tanto coraggiosa su questo scoglio, come allorchè io comandava all' Europa. » Senza dubbio, la libertà di cui si parla comunemente e che entusiasma tanto i cuori generosi, *come sa chi per lei vita rifiuta,* è riguardata negli atti imperati, non già negli atti eliciti dove nessun tiranno al mondo ce la può incatenare. Bisogna tener ben netta questa distinzione che separa in due il gran problema della libertà umana: uno dal punto di vista filosofico che coglie la libertà sulla scena interiore ove la coscienza l'attesta e la riflessione può descriverla; l'altro dal punto di vista sociale che ne segue la manifestazione ed esecuzione esterna, in rapporto colle istituzioni e le leggi, nell'ambiente e nei limiti diversi, che la fanno essere ora libertà individuale, ora libertà di coscienza, di parola, di stampa, d'associazione, di commercio, d'industria e via discorrendo (1).

Tornando alla questione filosofica, alcune volte pare che la volontà sia sforzata come quando uno svela un segreto sotto la lama di un pugnale, o con-

---

(1) Da questo significato particolare della libertà sono anche tolti i traslati per cui si dice, ad esempio, *aria libera, orizzonte libero, mare libero, uccello libero,* ecc.

fessa un delitto fra gli strazii della tortura (ai bei tempi!), o getta in mare un carico prezioso per timor del naufragio. Ma chi ben considera vede che la volontà non è punto sforzata: essa vuole fortemente, assolutamente, sfuggire il pericolo, cessare i tormenti, salvare la vita: e poichè non c'è altro mezzo che questo dello svelare, del confessare, del gittare, vuole questo relativamente a quello. È dunque un bene voluto con atto volontario, non già sforzato; quantunque non sia voluto in sè *assolutamente, simpliciter* come dicevano gli scolastici, ma solo relativamente ad altro bene e *secundum quid*. Le circostanze esterne agiscono soltanto sulla situazione esteriore, ma non sforzano in modo alcuno la volontà. Così appunto dice Dante:

> Voglia assoluta non consente al danno
> Ma consentevi in tanto, in quanto teme,
> Se si ritrae, cadere in più affanno (1).

Mi si lasci avvertire anzi a tale proposito, che questo non è un errore come hanno preteso molti commentatori del divino poeta; i quali legando malamente il *consente* del secondo verso alla *voglia assoluta* del primo gli rimproverarono di chiamar *assoluta* la volontà che sarebbe *relativa*. L'aggettivo *assoluta* qui ha senso avverbiale e in prosa significa che la volontà *assolutamente* (cioè in quanto è *assoluta*) non consente al danno, ma la stessa volontà vi consente *relativamente* (cioè come *relativa*) in quanto teme di andare incontro ad un male peggiore.

Ad ogni modo è sempre evidente che la volontà non è mai sforzata: tanto è vero che qualora essa credesse maggior bene il morire eroicamente che non

(1) *Parad.*, IV, 109 e seg.

il cedere, potrebbe anche questo, come poterono tanti magnanimi periti in mezzo ai tormenti ed ai roghi per sostenere ciò che era la verità od almeno ciò che essi erano persuasi fosse tale: e come poterono, viceversa, quei non pochi malvagi che giunsero a soffrire i martirii più intensi e le più raffinate torture col pensiero che la conservazione della vita era a questo patto e la confessione li conduceva alla morte.

4. Questa suprema libertà di cui nessun soggetto volente in nessuna circostanza può essere privo e che i trattatisti denominarono *libertas a coactione* non è ancora, però, l'ultimo scopo della nostra ricerca. Intorno ad essa non v'è questione possibile: tutti i pensatori convengono nell'ammetterla, non soltanto, com'è naturale, quelli che son favorevoli al libero arbitrio, ma eziandio coloro che ne sono i più ostinati negatori. Dei moderni il Wundt la riconosce apertamente (1) e assai prima di lui lo Spinoza, gigante tra i deterministi. « Se s'intende, scrive egli in una sua lettera, per uomo costretto colui che agisce contro sua voglia, io ammetto allora che in molti casi noi non siamo costretti in alcuna maniera, e sotto quest'aspetto noi abbiamo il libero arbitrio. Ma se s'intende per uomo costretto quello che, pur operando a suo grado, opera tuttavia necessariamente, io nego che noi siam liberi in alcun caso » (2). È chiaro infatti che il volere, anche essendo libero da coercizione esterna, non deve dirsi solo per questo libero in senso proprio e stretto; perocchè potrebbe esser mosso e necessitato senza tuttavia patir violenza.

---

(1) Th. Ribot, *Psychologie allemande contemporaine*, p. 286.
(2) *Lettre XXIX* (*Trad. Saisset*), t. III, p. 438.

C'è dunque un'altra specie di libertà, che suol dirsi *libertas a necessitate,* la quale è da applicarsi alla volontà se vuolsi questa interamente libera; ed esclude ogni maniera di azione che determini il nostro volere prendendolo quasi dal suo lato debole, vale a dire dalla costituzione medesima della sua natura. Poichè essendo essenzialmente la volontà umana una potenza che tende al bene conosciuto, qualora si presentasse a lei un bene sommo da ogni parte perfetto, e conosciuto pienamente come tale, essa non potrebbe astenersi dall'appetirlo ed abbracciarlo necessariamente in virtù della sua medesima naturazione. Per la qual cosa quest'atto sarebbe bensì libero da ogni violenza, e, se vogliamo parlare con precisione, *spontaneo,* ma non già *libero* nel significato umano, diciamo così, della parola. Il moto avrebbe certo un principio esterno, il bene, ma non sarebbe punto violento perchè la volontà non solo vi conferisce del suo, ma vi si conferisce tutta, con tutta l'energia della sua esistenza, sicchè il principio del movimento è pure in sommo grado interiore. Aristotele nel passo citato insiste su questa condizione del violento *che il violentato niente vi conferisca del suo,* e aggiunge che se bastasse a ciò soltanto l'esteriorità del principio, ogni atto del nostro volere sarebbe sforzato perchè in grazia delle cose belle e piacevoli, il cui principio è esterno, tutti operano tutto (τούτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν).

La volontà pertanto agisce sempre in modo spontaneo, cioè libero da violenza: ma agisce ella pure sempre in modo necessitato, come se si trovasse dinnanzi al bene assoluto? Evidentemente, no.

Cominciamo infatti ad osservare che nella presente condizione dell'umana natura nessun bene si presenta

all'animo nostro che sia d'ogni parte assoluto e perfetto, che sia capace d'adeguare appieno la potenzialità del volere, la quale dietro l'oggetto della cognizione si estende all'infinito. I beni che si presentano alla volontà nostra sono sempre finiti e imperfetti in qualche modo, cioè o *in sè stessi* o *nella maniera che ci si fanno conoscere:* vale a dire i beni che ci si offrono positivamente e sperimentalmente sono limitati, i beni poi che sarebbero illimitati ed infiniti non li conosciamo che idealmente e negativamente sicchè ne vien scemata l'attrattiva sulla nostra realità.

Avvertendo questa deficienza nei beni particolari che soli sono, per dir così, il pascolo comune del nostro volere, gli antichi furono condotti a pensare che essi non lo necessitassero punto, e che la volontà, necessitata di sua natura alla tendenza verso il bene universale, e quindi necessitata pure verso il bene assoluto nell'ipotesi che le fosse presente, avesse invece libera scelta, e sto per dire carta bianca, tra i beni particolari e relativi. Questo concetto della libertà umana lo si trova di frequente nei libri morali d'Aristotele, tanto nell'Etica a Nicomaco, come nell'Etica grande; e Tommaso d'Aquino lo riceve da lui come lo ricevette, in generale, la Scolastica del medioevo (1).

In seguito a ciò vediamo classificata la libertà in tante specie diverse che comunemente si riducono a tre: 1.ª La libertà di emettere o non emettere l'atto volontario, vale a dire di volere o di non volere (*libertà di contraddizione o di esercizio*). — 2.ª Libertà di vo-

---

(1) *Sunt quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem... et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret* (*S. Theol.*, I, q. 82. a. 2). — *Voluntas est quidem secundum ordinem naturae determinata ad unum commune quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum* (1ª, 2ªe, q. 13. a. 2).

lere una cosa a preferenza del suo opposto (*libertà di contrarietà*). — 3.ª Infine, libertà di volere una cosa piuttosto che un'altra semplicemente diversa (*libertà di specificazione*). — Queste tre maniere di libertà si possono ancor ridurre agevolmente ad una sola, che è la seconda o *di contrarietà*, perchè quanto alla prima i due partiti dell'emettere o no l'atto volontario devono essere concepiti prima dall'intelletto e presentati indi alla volontà come beni tra cui scegliere, mentre se un partito si mostrasse assolutamente come male, non ci sarebbe più la questione della scelta, poichè il male per sè non è oggetto del volere: quanto alla terza è chiaro che i due beni diversi tra cui scegliere non debbono potersi avere entrambi (se no la volontà non avrebbe più a scegliere) ma uno sì e l'altro no; epperò devono sotto questo rispetto essere opposti.

Ma veramente vi è ella nell'uomo questa libertà di scegliere tra due beni particolari e incompatibili fra di loro? È il nostro volere veramente libero *libertate contrarietatis?* La questione diventa grossa e siamo al cominciamento, non alla fine, del problema.

5. Allorchè un bene qualunque particolare s'offre alla volontà umana, questa tende ad esso in virtù di sua natura: sua natura essendo la tendenza al bene, non appena le si presenta un oggetto in cui la ragione di bene apparisca essa è necessitata o, se preferiamo dire, *determinata* a volerlo. Così il poeta:

> L'animo che è creato ad amar presto
> *Ad ogni cosa è mobile che piace*
> Tosto che dal piacere in atto è desto (1).

In quel modo che nulla dalla volontà può esser voluto

(1) *Purg.*, XVIII, 19.

se non in quanto è bene o le apparisce *sub specie boni,* viceversa tuttociò in cui questa *species boni* si riscontra in maggiore o minor grado non può non esser voluto da essa, sia poi un bene effettivo o di sola parvenza.

Ma quando si offrono contemporaneamente alla volontà parecchi di questi beni particolari e che sian tali da escludersi a vicenda, appunto per la loro finitezza e limitazione reciproca, come si comporterà il soggetto volente? Delle varie volizioni iniziali che suscita la loro presenza, quale diventerà vera volizione efficace, definitiva, decretoria, e con quale criterio? La risposta più semplice sarebbe che queste volizioni essendo proporzionate al bene che le suscita si comportino come forze applicate a uno stesso punto mobile; ed efficace, decretoria, definitiva diventi la volizione corrispondente alla risultante di essa.

Ho però già avvertito come non sempre ciò ch'è ovvio e chiaro sia anche l'espressione ultima e genuina del vero, ed essa risposta è fin troppo semplice per essere esauriente. L'animo umano scambiato con un mobile, solamente ed esclusivamente *mobile,* della meccanica astratta, può essere una rappresentazione comoda per semplificare il problema; ma può anche introdurre un'alterazione radicale nei dati di esso e farne completamente sbagliare la soluzione. In questo dubbio è anzi il problema medesimo, tutto il problema della libertà.

Difatti ecco come ce lo porge un'analisi che facilmente sembrerà completa. Nella scelta tra due beni particolari incompatibili, la volontà o tien conto di essi, del grado di bontà che in essi ravvisa, dell'attrattiva loro, oppure agisce senza tenerne affatto conto, prescindendone affatto. In quest'ultimo caso

avremo una volontà che tende non all'oggetto suo, il bene, ma al vuoto; un atto volontario senza causa, senza motivo, senza ragione del movimento. È questa la libertà che alcuni vogliono attribuire al volere e chiamano *libertà d'indifferenza,* quasi la volontà fosse indifferente ai beni stessi. Nel primo caso, nel caso cioè che i beni tra cui è fatta la scelta sian tenuti in considerazione, possiamo supporre o che essi si presentino come uguali o come disuguali. Qualora, pur essendo uguali ed elidentisi a vicenda, uno di loro venga nondimeno eletto, tale elezione sarà fatta senza causa, senza motivo, senza ragione, come nel caso già esaminato. Se poi essi son disuguali e la scelta fosse fatta nel senso del minore, non solo sarebbe ancora *senza* causa, senza motivo, senza ragione, ma *contro* tuttociò, e sempre si dovrebbe ammettere la libertà di indifferenza nel modo suddetto. Non resta di fronte a questa altra ipotesi se non che i due beni siano sempre disuguali, e la volontà segua sempre il bene maggiore; tale è l'ipotesi del *determinismo.*

Così abbiamo due soluzioni contradditorie, l'una delle quali fa del volere un semovente senza ragione, l'altra un mobile senza autonomia. Vale a dire, la prima ha contro di sè la natura medesima della volontà, la seconda è smentita energicamente dalla coscienza; ad entrambe stanno di fronte due principii fondamentali per la ragione teorica e pratica, per la vita intellettiva e morale dell'umanità. — Il principio di causa, o, più specialmente al nostro caso, il principio di ragion sufficiente, che anche gl'*indifferentisti* debbono riconoscere, si oppone alla *libertà d'indifferenza* quale s'è descritta; esso vuole che ogni cosa la quale comincia ad essere, epperciò anche l'atto particolare della volontà, abbia la sua causa, e che ogni cosa per essere ad un modo

piuttostochè ad un altro, quindi anche l'atto del volere per rivolgersi in un senso o nell'altro, debba avere la sua ragione sufficiente; ciò che non si può negare senza gettar l'anarchia nel regno dell'intelligenza. — Il principio di responsabilità od imputabilità, che tutti, anche i *deterministi*, debbono ammettere, si oppone alla teoria dell'invincibilità dei motivi, al *determinismo*; esso principio esige che l'uomo nell'ordine morale sia padrone di quegli atti suoi che sono degni di vituperio o di encomio, sicchè solo allora sia meritevole di biasimo o di lode quando egli abbia voluto ad un modo mentre gli era pur possibile volere al modo contrario; ciò che non si può impugnare senza mettere in iscompiglio il regno della coscienza e della moralità. — « Tutta codesta questione, scrive il Bonatelli, è dominata sovranamente da due principii, accettati dai più siccome assiomi e i quali portano o sembrano portare in grembo due schiatte di conseguenze opposte. Che se pure taluni arrivarono fino a negarli o a metterli in forse, o l'uno o l'altro, ciò fu solamente a motivo delle conseguenze a cui mettono; anzicchè accettar queste, si negò il principio. Tuttavia, come ho detto, questo è stato il caso più raro; generalmente essi vennero ambedue ammessi e riconosciuti. Nè veramente si poteva a meno, essendo di quelli che costituiscono, come a dire, i cardini della ragione. Dei quali l'uno è: niun fatto nuovo poter intervenire, ove non ne sia data la cagione. E l'altro: niuna azione essere imputabile a chicchessia, e però non recar seco merito o colpa, qualora l'autore non avesse anco potuto operare altrimenti. — E, se appunto se ne tolgano quei pochi, che, per amor di sistema, giunsero al punto di negare l'uno o l'altro di questi assiomi, tutto il lavorio che s'è fatto intorno alla questione del vo-

lere, è consistito nel cercar modo di accordarli fra sè; chi sta per la libertà ingegnandosi di rabbonire il principio di causa, acciò non lo mettesse in impiccio; chi sta contro la libertà, o vogliam dire per il determinismo, sforzandosi di far stare a segno il principio della imputabilità, affinchè non guastasse i fatti suoi. Ma che nè gli uni nè gli altri siano riusciti del tutto nel loro intento credo provato abbastanza dallo stato presente della discussione » (1).

---

(1) F. Bonatelli, *Intorno alla libertà del volere*, Memoria estratta dagli Atti del R. Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti (Tomo V, ser. VI), Venezia, 1887, p. 4-5.

II.

Platone, Socrate ed Aristotele.

1. La metempsicosi in Platone ed il mito di Er. — 2. Nessuno fa il male sapendo e volendo: la *scienza misuratrice* di Socrate. — 3. Se la facoltà del male provenga da un deperimento delle facoltà umane. — 4. Aristotele sostenitore della libertà. — 5. La intende e difende bene? — 6. Ricade nel determinismo di Socrate e Platone.

1. Nel libro decimo della *Repubblica* di Platone, verso la fine, Socrate narra a Glauco l'apologo di un certo Er, figlio d'Armenio, Pamfilio di nascita, il quale ucciso in battaglia e rimasto integro mentre gli altri si corrompevano, il dodicesimo giorno, appena collocato sulla pira, tornò in questa vita a raccontare le meraviglie vedute e udite nell'altra. Il qual mito è come un seguito della parte favolosa contenuta nel Fedone.

Tra le altre cose Er aveva assistito alla maniera con cui le anime dei defunti si preparavano a tornare sulla terra secondo i placiti dell'antica metempsicosi. — Quando tutte furono disposte dinanzi a Lachesi, che presiede al passato, un profeta avendo preso le sorti dalle ginocchia della Parca (cioè dal tempo passato dal quale dipende la vita futura), asceso su alto tribunale così parlò: — Questa è la parola della ver-

gine Lachesi figlia della Necessità. O animi caduchi, or incomincia un altro circolo di vita mortale. Non sceglierà voi il genio, ma voi stessi eleggerete lui; e il primo cui toccherà in sorte eleggerà per primo la vita nella quale necessariamente rimarrà. La virtù non è tirannica, e secondo che alcuno la onorerà o trascurerà, più o meno possiederà di essa. La colpa è di chi elegge, Dio è senza colpa (αἰτία ἑλομένου · Θεὸς ἀναίτιος). — Dopo ciò furon posti dinnanzi agli occhi di tutti i diversi esemplari di vita, e quando le anime ebbero scelto il proprio nell' ordine sorteggiato, passando pel soglio della Necessità e pel campo di Lete pervennero al fiume *Incurio*. Dell'acqua di esso dovevan bere con certa misura, poichè quelle che ne avessero bevuto troppo avrebbero perduta la sapienza, ossia, nel concetto platonico che modifica le tradizioni volgari, si sarebbero ricordate meno bene delle idee. Finalmente datesi alla quiete, sulla mezzanotte si levò repente tuono e terremoto, e l'una dopo l'altra furon condotte a nascere volitando per l'aria a guisa di stelle (1). —

Lo scopo morale di Socrate nel narrar questo apologo è di mostrare come ogni sforzo dell' uomo deve essere rivolto ad applicarsi alla filosofia, per poter discernere, come si cerca di fare in questo dialogo, la vita migliore dalla peggiore, vale a dire la giusta dall' ingiusta, e fitto nell'animo con chiodi adamantini tale discernimento, discendere agli inferi per eleggere una vita sempre più alta e buona.

Ora qual parte ha in tutto questo il volere? Ne è ammessa o negata la libertà tra i contrarii? Certo parrebbe che se si esortano gli uomini a fare una cosa

(1) *Rep.*, X, 614 e seg.

mentre fanno l'opposta, si venga ad ammettere implicitamente con ciò che di tale libertà siano forniti; ma se invece del linguaggio platonico o socratico (che come linguaggio umano involge una coscienza di libertà), si esamina il contenuto teorico, apparisce facilmente come in fondo la libertà sia annullata. La scelta tra i beni e le condizioni di questa vita è ridotta a una questione di discernimento intellettuale proprio dell'intelligenza, il quale determina l'elezione agli inferi dell'altra vita con tutti i suoi atti, ed è a sua volta determinato dalle elezioni della vita trascorsa. Perciò quel che ora si sceglie, in ultimo luogo si deve recare all'intelligenza di ciascuno più o meno perfetta che Platone qui appella genio o demone.

2. È celebre infatti la sentenza socratica e platonica che nessuno è malvagio di sua volontà — κακὸς ἑκὼν οὐδείς (1) — e l'altra che il solo fatto cattivo è l'esser privo di scienza (2). Anzi il meraviglioso dialogo intitolato *Protagora o i Sofisti* è tutto una dimostrazione che Socrate fa di tale concetto. Partendo egli dal principio che l'uomo non può volere che il bene, e dal male abborre, osserva come noi diciamo talora bene anche il male quando ha conseguenze buone e male il bene quando ha conseguenze cattive. Pertanto se alcuno sceglie tra due azioni quella in cui la somma dei beni (presenti o conseguenti) è minore che nell'altra, ciò fa per ignoranza nell'arte della misura che lo induce a sbagliare riguardo ai beni lontani i quali, come le grandezze, appariscono da lungi più piccoli che in realtà non sono; sicchè quanti pec-

(1) *Tim*, 86 E. — *Protag.*, 345 E.
(2) *Protag.*, 345 B.

cano nella scelta dei beni, peccano per ignoranza, per difetto di calcolo, per manco di scienza, d'una scienza di misura. La quale scienza misurativa chi ben possedesse, metterebbe tutti i beni prossimi e lontani sulla bilancia e s'appiglierebbe senza fallo a quelli che sono maggiori. Per questo egli burla coloro i quali pensano che quantunque l'uomo possieda la scienza, pure non ne sia governato, ma or lo governi il piacere, ora il dolore, e alcuna volta l'amore e spesso la paura, facendosi della scienza quel concetto che d'uno schiavo, tirato in qua e in là da tutti gli altri moventi dell'anima: mentre al contrario egli la ritiene forte e bella cosa, imperatoria e regia, al caso di dominar l'uomo, talchè se uno conoscesse il bene e il male non si lascerebbe mai sforzare da nulla a fare altro di quello che la scienza comanda, ma la intelligenza basti a venirgli in aiuto. E Protagora vinto confessa che a lui più che a qualunque altro sarebbe vergognoso non assentire che la scienza sia la maggiore e più potente delle umane cose, e a poco a poco, benchè talora a denti stretti, conviene con Socrate il quale gli dimostra ad essa ridursi tutte le virtù. — Or qui è ben colta, evidentemente, l'indole della virtù ch'è un fatto razionale, e l'intellettualità, se posso dir così, del volere: ma, come ha osservato per primo Aristotele, è ridotta a nulla la libertà dell'arbitrio, e si naviga in pieno determinismo. Sia pure che questa dottrina abbia un lato vero: io l'ammetto e lo proverò in seguito; ma presa così di prima fronte essa toglie via ogni imputabilità dell'azione, e riduce ogni atto malvagio a un errore teoretico che non si può ascrivere alla volontà la quale vuole il bene, ma all'intelligenza che non ha saputo discernerlo dal male. Così un viaggiatore che voglia recarsi in una data città potrà legger male l'orario

ferroviario e cambiar strada; ma non per questo si potrà ritenere ch' egli ha voluto far questo sbaglio e ch' egli ne sia veramente colpevole. O forse si vorrà dire ch'egli è in colpa per non aver diretto bene la sua intelligenza? Platone infatti, col più fine umorismo, nel dialogo citato fa arrivare Socrate e Protagora in ultimo a due conclusioni opposte al punto di partenza reciproco; sicchè mentre Socrate comincia a negare contro il sofista che la virtù possa insegnarsi, termina gradatamente per dimostrare contro di lui ch' essa è scienza, vale a dire cosa massimamente e più che ogni altra insegnabile. Ora, si dirà forse, s'essa è cosa insegnabile ed apprendibile, tutti debbono cercare di impararla, e se non la vogliono imparare colpa loro. Ma lasciando anche stare che l'apprender più o meno bene una scienza è cosa che dipende pure in gran parte dalla forza intellettiva d' ognuno, forza che non è in balìa del suo volere, è pur evidente che qui ci avvolgiamo in un circolo. Poichè l'atto di scegliere tra il voler imparare questa scienza o il voler trascurarla è anch'essa un'elezione tra beni e se ogni siffatta elezione è determinata dal grado di scienza posseduta, anch'esso sarà determinato. Con ciò ogni imputabilità se n' è ita.

3. In generale tutti coloro che fanno consistere la preferenza accordata dalla volontà al male anzicchè al bene in un difetto delle facoltà personali umane vengono a rompere contro questo scoglio; giacchè la volontà che ha scelto il male potè anche scegliere il bene contrario o non potè: se non potè non ne è responsabile, se potè non è dunque per l' ignoranza o la debolezza supposta che ha fatto quella cattiva scelta.

Enrico Cenni che sulla libertà scrisse un grosso vo-

lume, eccellente sotto molti rispetti, spiega tuttavia tal fatto col guasto e inquinamento prodotto dal peccato originale nell'umano volere, venendo così a cadere nell'inconveniente, ch'egli ben rimprovera a Platone, di far retrocedere il problema. « L'integrità della natura umana, scrive, richiederebbe che la volontà nelle sue movenze si uniformasse alla ragione in guisa da non desiderar nulla come bene, se non nell'ordine la cui notizia l'è fatta aperta dall'intelletto; e se altrimenti si governa è volontà obliqua, corrotta, perturbata » (1). Ecco come a lui par dimostrata l'esistenza del peccato originale. Ma secondo la dottrina stessa del peccato originale possiam domandare: e l'uomo autore del fallo primo non aveva una natura integra? Eppure egli non si è uniformato all'ordine razionale dei beni. E siamo daccapo. Uno spirito nel Purgatorio dice a Dante:

> Ben puoi veder che la mala condotta
> È la cagion che il mondo ha fatto reo
> E non natura che in voi sia corrotta (2)

cosa che il Cenni pur riconosce scrivendo: « L'Essere infinito che essendo il bene per essenza tutto quello che fa è buono, creando l'uomo non lo creò altrimenti che nella compiuta integrità di natura: lo istituì buono, vale a dire in perfetto ordine delle sue potenze, in guisa che l'intelletto conoscendo il vero, la volontà gli si conformasse co' suoi appetiti. Il guasto adunque non potè derivare che dalla stessa volontà dell'uomo, creata retta sì, ma non necessitata da nulla; capace però di infermità, press'a poco come un bimbo venendo alla

---

(1) E. Cenni, *Della libertà considerata in sè stessa, in relazione al diritto, alla storia, alla società moderna e al progresso dell'umanità*, Napoli, Giannini, 1891, p. 50.

(2) *Purg.*, XVI, 100.

luce della miglior salute del mondo, non per questo va esente dal contrarre infermità » (1). Ma allora come mai vuol spiegare i traviamenti della volontà umana coll' infermità originaria se essi poterono avvenire anche quand' essa era sana? Perchè almeno non distingue il morbo spiegabile in via naturale, dall'epidemia che soverchia le condizioni normali e suppone un' infezione straordinaria? Perchè, infine, nella descrizione degli effetti che produsse il peccato d'origine par quasi ammettere che la libertà bilaterale ne fosse uno? Egli dice che in seguito ad esso, la facoltà sensitiva trasse la volitiva « a voler per sè medesime le cose atte a soddisfarla, non considerandole nell'ordine dei beni » e per l'influsso di queste sull' intelletto « fu cagione che sovente abbracciasse per vero il falso, d'onde l'origine degli errori nella mente ». Or tuttociò non è forse possibile, anzi non avverrebbe forse di fatto nel caso che la volontà umana fosse immune da ogni macchia d'origine, purchè dotata di libertà bilaterale, di quella libertà che abbiam detta *libertas a necessitate* o *libertas contrarietatis?* Io credo talmente di sì, che il negarlo mi pare appunto un negare affatto tal libertà, ogni imputabilità e responsabilità dell'uomo, facendo Dio stesso autore del male, benchè Platone si preoccupi di dichiararlo ἀναίτιος; e il Cenni sia certo lontanissimo dal volere una simile conseguenza.

4. Difensore del principio di imputabilità e impugnatore del determinismo socratico sorse Aristotele armato di quegli argomenti che la coscienza popolare già fin d'allora gli forniva. « Poichè abbiam parlato della virtù, così scrive, sarà in seguito da considerare

(1) *Op. cit.* p. 49.

s'essa possa acquistarsi da noi, o no, come disse Socrate non esser posto in noi l'esser buoni o cattivi: giacchè qualora alcuno interrogasse un altro se voglia esser giusto o ingiusto, nessuno sceglierebbe l'ingiustizia. Lo stesso dicasi della fortezza e della timidezza, insomma delle altre virtù sempre allo stesso modo. Di che si fa manifesto, che se vi son dei cattivi, non lo sono di lor voglia, epperciò neppure i buoni. — Ma siffatto discorso non è vero. Perchè con quale ragione il legislatore non permette di far cose cattive, anzi comanda le oneste e buone, e stabilisce pene se alcuno farà il male o trascurerà il bene? In verità opererebbe in modo assurdo se legiferasse di cose che non sono in nostro potere. Però, come sembra, sta in noi d'esser buoni o cattivi. Similmente le lodi e i biasimi attestano questo stesso, poichè la lode tien dietro alla virtù ed il biasimo al vizio. Ora la lode ed il biasimo non si danno alle cose che alcuno abbia fatto mal suo grado. È manifesto adunque essere in nostro arbitrio l'operare il bene od il male... e se alcuno segue la virtù o il vizio, ciò farsi volentemente (ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν καὶ κακίαν εἶναι τὸ ἑκούσιον) » (1).

Ciò sembra precisamente l'opposto di quanto insegnava Socrate: ma crederemo che ci sia qui solidamente stabilita la libertà di cui andiamo indagando?

5. Se dovessi dire, mi pare che il grande filosofo di Stagira non distingua abbastanza la *libertas a coactione* dalla *libertas a necessitate,* e pensi troppo facilmente d'aver dimostrato libero un nostro atto quando da esso ha esclusa la violenza. Certo, anche quando il motivo che ci attira è esterno noi gli cediamo

(1) *Et. gr.*, l. I, c. IX, 7-11.

di nostro grado, poichè non può arrivare all'animo nostro se non per le vie dell'intelligenza e del volere, e la volontà se si muove all'atto vi conferisce di suo, e noi vogliamo quella cosa volendola; non c'è che opporre. Difatti Aristotele ha ogni ragione di scrivere poco più oltre che chi affermasse d'aver contaminato la moglie d'un amico sforzato dal piacere, direbbe cosa inettissima.

Ma il nodo è qui; se cioè il volere, pur essendo sempre libero da coercizione, sia talora anche libero da necessità determinante. E quindi non del tutto a torto mi sembra abbia opinato in questo senso il celebre compendiatore della morale aristotelica, lo Zanotti. Ecco le sue parole: « Acciocchè un'azione sia libera, pare che null'altro per Aristotele si ricerchi, se non che sia volontaria. Ma quelli che hanno più sottilmente trattato questa materia ricercano qualche cosa di più. Infatti se l'uomo fosse portato necessariamente, o per un certo naturale ed invincibile istinto, a voler ciò che vuole, nè potesse fare altrimenti; quantunque le azioni umane fossero volontarie, provenendo da volontà, non si stimerebbero però libere, provenendo da volontà necessaria. Par dunque chiaro, che ad un'azion libera si ricerchi, oltre l'essere volontaria, anche l'essere senza necessità. » Da tale giudizio v'è tuttavia chi dissente (1) perchè Aristotele, oltre l'appetito (ὄρεξις) e l'appetito intellettivo ossia la volontà semplice (βούλησις), che diede comune all'uomo ed ai bruti come la conoscenza, ammise in quello la *deliberazione* (βούλευσις) e la *scelta* (προαίρεσις) che negò in questi, facendo il primo libero nell'elezione dei beni particolari opposti,

(1) Luigi Ferri, *La filosofia morale di Arist. compendio di F. M. Zanotti*, con note, Torino, Paravia, 1882, p. 70-1. – Cfr. Zanchi, *op. cit.* p. 242 e seg.

i secondi invece determinati *ad unum* (1). In questa deliberazione e massime in questa scelta non starebbe forse quella libertà che ha il potere del sì e del no, e per la quale, usando una frase che Aristotele adopera ironicamente contro Socrate, siam padri delle nostre azioni come dei nostri figli? Infatti s'è già veduto in addietro uno dei concetti che più tornano nelle opere morali dello Stagirita essere questo che la volontà, libera nei mezzi, è necessitata riguardo al fine. Che sono i mezzi? I beni particolari. Che è il fine? Aristotele lo concreta nella felicità a cui ogni volontà tende irresistibilmente. E allora risorge la questione. Se io voglio sopratutto la mia felicità, è chiaro che tra due mezzi diversi per giungervi io sceglierò il migliore, o se scelgo il peggio è perchè ignoro sia tale. Una volta rinchiusi in questo fine irresistibilmente voluto, come può la volontà esser libera tra un mezzo buono e uno cattivo? La scelta tra essi non è che affare di cognizione.

6. Prendiamo l'esempio di Aristotele stesso. Noi vogliamo esser sani con volontà semplice, questo è il fine: ma eleggiamo i mezzi, per esempio il passeggiare, il correre, con libera scelta (2). Or non è manifesto che se noi avessimo una scienza piena e conoscessimo proprio bene quello che si confà alla nostra salute, colla stessa volontà irresistibile con cui

---

(1) *Et. Nic.*, l. III, c. II, 2-3. — *Et. gr.*, l. I, c. XVII (XVIII). — Nell'*Etica ad Eudemo* (l. II, c. VII) pare che distingua *volontà* da *libertà*; ma, chi ben guardi, non distingue se non *volontà semplice* che ha luogo anche nell'operare subitamente dietro le cupidigie, da *volontà riflessa* e deliberante razionalmente dietro i motivi. Ma ciò non fa ancora sì che egli ammetta una vera libertà tra i motivi medesimi, perchè si tratta di vedere se da questi per l'ignoranza o la scienza siamo determinati.

(2) *Et. gr.*, loc. cit.

vogliamo il fine vorremmo il mezzo migliore per raggiungerlo? E perchè dunque consultiamo e deliberiamo e talora ci appigliamo al partito peggiore se non per il dubbio e l'ignoranza nostra? Il medesimo Aristotele in questo medesimo luogo della sua *Etica grande* fa il paragone di tale libertà colla scienza, e mostra ad evidenza che la scienza la distruggerebbe. Che cosa sarà adunque se non un'ignoranza? « Nella geometria, egli osserva, se alcuno dicesse che un quadrilatero ha la somma degli angoli uguali a quattro retti, e fosse dimandato del perchè, gli si presenterebbe la risposta: Perchè il triangolo ha questa somma uguale a due retti. In queste cose adunque si è preso il perchè da un principio definito (*e saputo chiaramente*). Ma in quelle cose che cadono sotto l'azione, nelle quali è la scelta, non così; poichè non v'è nessun definito. Sicchè se alcuno domandi: perchè hai fatto questo? non si può rispondere che: Perchè non potevo far altrimenti, o perchè è meglio così. Dalle stesse circostanze, ciò che apparisce il meglio si sceglie e ciò per sè stesso (*vale a dire, per questa sua apparenza in sè medesima, non per una ragione che lo riannodi con certezza a un principio definito*). Per la qual cosa in questi casi si può prendere consiglio, ma nelle scienze no. Invero nessuno delibera come sia mestieri scrivere il nome di Archicle, perchè ciò è definito (*è risaputo*). Il fallo quindi non si genera nell'intelligenza, ma è posto nell'azione dello scrivere. Poichè DOVE NON È ERRORE D'INTELLIGENZA, IVI NON SI DELIBERA, ma in quelle cose in cui è indefinito e incerto il come convenga, in esse ha luogo il fallo » (1). O io m' inganno grossamente,

(1) *Et. gr.*, loc. cit. 9-10. — L'espressione che tengo a far notare è testualmente questa: Ἐν οἷς γὰρ μή ἐστιν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ διανοίᾳ, οὐδὲ βουλεύονται ὑπὲρ τούτων.

o non siamo qui molto lontani dal determinismo di Socrate e di Platone che esclude l'imputabilità e che Aristotele così tenacemente e così frequentemente nelle sue opere combatte. Per fermo Socrate, e Platone con lui, ammettevano certo la deliberazione che fa l'uomo nelle cose agibili quando parlavano della misurazione tra beni e beni; ma ritenevano che la scelta in ciascuno fosse determinata dal suo grado particolare di cognizione e pensavano che ancor meglio sarebbe stata determinata dal possesso intero della scienza di siffatte misure.

III.

La questione nel Medioevo.

1. L'asino di Buridano. — 2. Il *liber uomo* di Dante. — 3. Rinasce la difficoltà. — 4. Risposta che vi fa s. Tommaso. — 5. Opposizione di Duns Scoto.

1. Questo concetto di una scelta tra i beni regolata da una scienza misuratrice, d'una volontà comunque detta libera ma subordinata agli oggetti esterni, pesati, calcolati, misurati nella loro efficacia, fece sì che nelle scuole del medio-evo il problema della libertà si concretasse e, sto per dire, s'incarnasse in un problema bizzarro che rese celebri una bestia ed un filosofo.

Alludo al caso dell'asino di Buridano.

Veramente Giovanni Buridan, filosofo nominalista che nel 1327 era rettore dell' Università di Parigi, non ce n'ha nè colpa nè peccato. Egli trattò invero la questione del libero arbitrio e ne vide tanto le difficoltà che lo negò senz' altro, per questo che se il motivo vince, non siamo liberi; se al contrario, l'azione non ha motivo (1). Similmente sostenne che quando diamo al male la preferenza sul bene, ciò

(1) *In Eth. Nic.*, lib. III, q. 1.

accade perchè il nostro spirito è turbato o sepolto nell'ignoranza, e sostituiamo questo a quello (1). Infine tutta la libertà che concedeva all'uomo era sol quella di sospendere l'assenso per pensarvi meglio su. Ma quanto all'esempio cui ha dato il suo nome non pare se ne trovi traccia ne' suoi scritti, sicchè il Tennemann suppone che questo possa esser stato un mezzo immaginato da' suoi avversarii per mettere in ridicolo la sua opinione (2). Ad ogni modo l'asino di Buridano che muor di fame in mezzo a due cibi egualmente distanti ed egualmente attraenti in senso opposto, restò famoso fino a noi e sì allora che dopo vi si accalorarono attorno le discussioni di pensatori e filosofi anche sommi.

Era naturale che, data l'idea d'una ponderazione dei beni opposti, e d'una scelta conseguente a tale ponderazione, sorgesse l'ipotesi dell'eguaglianza tra questi beni, ed il quesito come mai in tale ipotesi avverrebbe la scelta. Quello che sembra molto strano è che detta ipotesi venisse esemplificata in un asino cui nessuno certamente attribuiva allora libertà di sorta. Sotto questo aspetto la pose meglio l'Alighieri che l'innalzò all'uomo libero, sebbene col medesimo risultato senza differenza.

---

(1) *Ib.*, q. 3, 4, ecc.

(2) *Storia della filos.*, t. VIII, p. 2.ª — Il Bayle nel suo *Dictionnaire Historique* all'articolo *Buridan* dice con molta inesattezza che di lui non si conosce altro che questo sofisma. Lo Schopenhauer cita sovente un intiero libro di *Sophismata*, probabilmente stampato nel secolo XV, senza indicazione di data nè di luogo, e ora lo dà come un in-4°, ora come un in-8°, avvertendo però che in esso il celebre esempio non si trova quantunque di asini vi si parli quasi ad ogni pagina, giacchè questo buon scolastico aveva l'abitudine di prender ad esempi or Socrate, or Platone, ora *asinus*. — Dopo lo Schopenhauer i recenti storici della filosofia non hanno trovato ancora il famoso sofisma in proposito, benchè se ne siano assai occupati, come l'Ueberwegg e il Prantl.

2. Il divino poeta, che tanto bene avea discorso della natura ed origine del volere dall' intelligenza, apprezzò certo degnamente la libertà di esso che diede soltanto alle creature intelligenti:

> Lo maggior don che Dio per sua larghezza
> Fésse creando...
> Fu della volontà la libertate
> Di che le creature intelligenti
> E tutte e sole furo e son dotate (1).

Anzi egli descrive egregiamente, secondo l'etica d'Aristotele, il modo con cui ne sorge l'atto ch'è capace di merito o di demerito epperciò imputabile. Avea osservato come l'*intelletto delle prime notizie* e l'*affetto dei primi appetibili*, o in altri termini l'oggetto primo dell' intelligenza, l'essere universale, e l'oggetto primo della volontà, il bene universale, che fanno tendere l'animo ai veri e beni particolari, siano dati a noi da natura, innati, sicchè l'uomo se li trova avere senza che sappia d'averli acquistati, come l'ape si trova avere l'istinto suo di *far lo mele* (2). Ma in quest'atto primo, appunto perchè dato da natura, non c'è libertà affatto, epperò l'atto primo del volere sfugge ad ogni imputabilità:

> ... questa prima voglia
> Merto di lode o di biasmo non cape.

Da essa però nascono altre volizioni particolari, e nella deliberazione o consultazione fra queste, come nella scelta od assenso che ne deriva, è riposto il

---

(1) *Par.*, V, 19 e seg.

(2) Altre volte il Poeta avea unificate le *prime notizie* in una notizia unica in cui sono implicitamente incluse e la disse: *Il ver primo che l'uom crede;* similmente i *primi appetibili* in un unico bene ideale: *Ciascun confusamente un bene apprende*, ecc.

libero arbitrio e l'imputabilità su cui riposa la morale:

Or, perchè a questa ogni altra si raccoglia,
Innata v'è la virtù che consiglia
E dell'assenso dee tener la soglia.
Quest'è il principio, là onde si piglia
Cagion di meritare in voi, secondo
Che buoni o rei amori accoglie e viglia.
Color che ragionando andâro al fondo
S'accorser d'esta innata libertade
Però moralità lasciâro al mondo (1).

Fin qui tutto corre. Ma venendo alla cernita, alla *vigliazione* di queste volizioni particolari, di questi amori buoni o rei, con che criterio avverrà essa? Ogni amore ha per corrispondente un bene; anche un amore reo è diretto al male travestito da bene (*immagini di ben seguendo false,* secondochè dice altrove il P.). Come si comporterà *la virtù che consiglia* dinnanzi all'efficacia diversa dei diversi beni? Ha essa il potere di scegliere indifferentemente il minore a confronto del maggiore, l'apparente a confronto del reale, e viceversa, senza dipendere dalla loro energia attrattiva, ovvero questo potere non l'ha? Ecco rinato il problema, la cui soluzione vien oscurata dall'idea d'una scelta conseguente alla misurazione dei beni opposti, ed ecco Dante scrivere le famose terzine in cui ogni imputabilità sembra distrutta, e la libertà, mantenuta a parole, negata nel concetto:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame
Che liber uomo l'un recasse ai denti.
Sì si starebbe un agno intra duo brame
Di fieri lupi, egualmente temendo;
Sì si starebbe un cane intra duo dame (2).

(1) *Purg.*, XVIII, 49 e seg.

(2) *Par.*, IV, 1 seg. — Aristotele in un luogo (*Del cielo*, l. II, c. XIII, 22) parlando di coloro che dicevano la terra posta nel mezzo, accenna alla

3. Non è a dire quanto si sian sbizzarriti su questi versi gl'innumerevoli commentatori del sacro poema; basti sapere che vi fu persino chi spiegò il *cane intra due dame* per un cagnolino tra le carezze di due signore! In merito alla questione il Bianchi scrive: « Proposizione verissima: chè la nostra volontà per risolversi tra più cose alla scelta di una, ha bisogno d'un motivo preponderante quale che siasi: diversamente ella si rimane inerte. Ognuno può aver ciò provato nelle più comuni cose della vita. » Al contrario il Venturi ride e deride, e in generale chi la prende in questo tono e chi in quell'altro (1).

Il Poletto, nel recentissimo suo e forse ultimo commento uscito da poco, s'adonta di tali risa che chiama meno giustificate di quelle de' suoi studenti liceali, e dichiara che tale principio è non meno evidente dell'altro che quando un corpo è tirato da due forze eguali e contrarie in senso opposto esso rimane fermo.

Io non rido già, ma domando: Di grazia, chi s'è mai sognato di ritenere che un corpo inerte, un semplice mobile, sia un ente *libero?* E il parificare un uomo, e un uomo libero, a un puro *mobile,* non è una

---

lor ragione delle forze uguali e contrarie, ed alla loro similitudine di un assetato od affamato, il quale, egualmente distante dai cibi o dalle bevande, di necessità non si muove — τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον. — Pare alluda a Platone, ma di sfuggita, senza soffermarsi a tale questione incidente, tratto com'è dalla principale; benchè poco dopo ammetta in genere dover rimanere in mezzo ciò che non può muoversi in un senso piuttostochè nell'altro.

(1) Il Montaigne, citato dal Biagioli, pure scherzando la prende sul serio: *C'est une plaisante imagination de concevoir un esprit balancé justement entre deux pareils, ennuis, car il est indubitable qu'il ne prendra jamais parti, d'autant que l'application et le choix porte inégalité de prix: et qui nous logerait entre la bouteille et le jambon, avec un égal appétit de boire et de manger, il n'y aurait sans doute remède que de mourir de soif et de faim* (!!!).

contraddizione? Non è distruggere appunto la libertà che si vuol stabilire? Allora è ancor meglio l'esempio dell'asino.

L'Alighieri da questa similitudine prende le mosse per dire che lo spirito suo, trovandosi in bilico tra due curiosità egualmente forti che *pontavano egualmente nel suo velle,* il suo silenzio verso Beatrice, pronta sempre a risolvergli ogni dubbio, non era degno nè di lode nè di biasimo:

> Per che, s'io mi tacea, me *non riprendo,*
> Dalli miei dubbi d'un modo sospinto,
> Poich'era *necessario, nè commendo...*

Era *necessario* il tacere, e perciò irresponsabile, in quel caso in cui s'avverava l'equilibrio dei motivi, ed il libero arbitrio non poteva aver luogo. Ma tanto meno, dunque, avrebbe il libero arbitrio potuto aver luogo se un dei motivi, superando l'altro di forza, avesse tratta la volontà a seguirlo; non essendo presumibile che questa, inetta persino a scegliere tra due motivi pari, avesse poi l'energia di attenersi al più debole; inetta a scegliere un motivo di fronte ad un altro di forza uguale, fosse atta a sceglierne uno di fronte a un altro maggiore; impotente ad operar senza il motivo o la ragione sufficiente, fosse capace di operare contro di essi. E la responsabilità non vi sarebbe mai, non vi sarebbe mai l'imputabilità, non vi sarebbe luogo a biasimo o lode, sibbene sempre in ogni caso *necessità.* Bisogna confessare che sull'asino di Buridano questo *liber* uomo di Dante sta bene a cavallo.

Si può dire però, e il Poletto lo dice, che l'uomo non sceglie nè può scegliere tra due beni e motivi uguali, finchè rimangono uguali ed egualmente mo-

venti; bensì può riguardarli sotto altro aspetto in cui non siano più eguali ovvero ingrandire egli stesso l'uno a scapito dell'altro, e allora, trovatili o fattili disuguali, scegliere. — Ah, ma dunque non rimane più inerte, e tra due cibi non muore più di fame? — No, si risponde, perchè è entrato in campo un altro elemento, la libera riflessione, e questa ha turbato l'eguaglianza; ma resta sempre che finchè sono uguali la scelta non può esser fatta. — Come? la libera riflessione è un elemento estraneo? ma non si parlava di *liber* uomo? se così fosse si sarebbe dovuto formulare il caso altrimenti e dire: « Tra due cibi ugualmente distanti e moventi, un uomo, privo di riflessione e di libertà, morrebbe di fame. » E si sarebbe potuto discutere, anche qui: ma al contrario è detto chiaramente che nell'ipotesi l'uomo sia libero. E poi, è sempre vero che l'uomo dinnanzi ai due motivi eguali, egli solo in presenza di essi, non è rimasto inerte, ma s'è mosso, e questo suo moto ha avuto per risultato d'andare nel senso dell'uno a preferenza dell'opposto. Ciò che contraddice singolarmente alla comparazione di esso col mobile puramente passivo.

4. Anche l'Alighieri riconosce che col ridurre l'umano volere alla passività d'un mobile sollecitato da forze esterne si toglie ogni nozione d'imputabilità a' suoi atti:

> Chè s'amore è di fuori a noi offerto
> E l'anima non va con altro piede,
> Se dritta o torta va, *non è suo merto* (1).

Prima di lui s. Tommaso d'Aquino, rilevando il piccolo cenno sfuggevolissimo che v'è in Aristotele

(1) *Purg.*, XVIII, 43-5.

della questione che dovea diventare tanto famosa, se n'era fatto un'obbiezione alla dottrina del libero arbitrio, dottrina ch'egli sosteneva per la solita ragione della coscienza comune, che altrimenti invano sarebbero i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premii, le pene (1).

Cotale obbiezione se la muove in tutta la sua forza: « Se due cose sono affatto uguali, non più è mosso l'uomo all'una che all'altra: come il famelico, se ha cibo egualmente appetibile in diverse parti, e secondo egual distanza, non più è mosso all'uno che all'altro, conforme dice Platone, assegnando la ragione della quiete della terra nel mezzo, secondo è detto nel 2. *del cielo*. Ma molto meno può eleggersi ciò che apparisce minore, che non ciò che apparisce uguale. Dunque se sian proposte due, o tre, o più cose, tra le quali una apparisca maggiore, è impossibile eleggerne un' altra da quella. Pertanto di necessità si elegge ciò che apparisce più eminente. Ma ogni elezione è di tuttociò che sembra in qualche modo migliore. Dunque ogni elezione è necessitata » (2).

E la breve risposta che vi fa è la seguente: « Nulla vieta che, se due cose son proposte uguali secondo una considerazione, dell'una di esse si consideri qualche

---

(1) *S. Th*, I, q. 83, a. 1.

(2) *S. Th.*, 1ª, 2ae q. 13. a. 6. Ecco le sue parole: — *Si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum, quam ad aliud: sicut famelicus si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum, quam ad alterum, ut Plato dicit, assignas rationem quietis terrae in medio, sicut dicitur in 2. De coelo. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quae unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud, quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo, quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.*

altro rispetto pel quale sovrasti, e la volontà venga più inclinata ad essa che all'altra » (1).

5. Fermiamoci un momento a riflettere. Questo nuovo rispetto, questa nuova condizione per la quale riesce a prevalere uno dei motivi, non si può già rinvenire nel motivo stesso, perchè altrimenti si uscirebbe dall'ipotesi la quale richiede che i due beni siano ed appariscano uguali. I due beni sono e rimangono uguali oggettivamente, ma una nuova ragione è *considerata,* vale a dire posta nell'uno d'essi dalla forza pratica del volere che ad esso dirige l'intelligenza e la riflessione. Nessun dubbio che l'animo umano non abbia tal forza pratica e tale energia d'iniziativa: nessun dubbio, ch'egli non possa anche di due beni uguali trovar modo d'ingrandire al suo sguardo l'uno invece dell'altro, come una bilancia che avesse il potere d'aumentare il peso dell'uno o dell'altro piattello. Ma allora nasce qui un'altra difficoltà, poichè la scelta dopo tale disuguaglianza è bensì spiegata, ma non è spiegata quella scelta anteriore che produce tale disuguaglianza medesima. Per restar fedeli al concetto dei motivi s'introduce una scelta senza motivi che rimane al tutto campata in aria. Come mai l'uomo s'è indotto ad aumentare il peso di questo motivo piuttostochè il peso di quell'altro? Tale atto suppone una scelta prima della scelta, e dà luogo a due inconvenienti gravissimi avvertiti dall'egregio prof. Bonatelli: 1° che la deliberazione volontaria non ebbe mestieri d'un motivo, anzi si compiè senza motivo alcuno, il che butta in aria

(1) *Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud.*

tutta la teoria della libertà com'era concepita; 2° che l'aumento di forza impartito al motivo dalla volontà stessa era del tutto inutile, dacchè la scelta era già fatta (1).

Forte di queste osservazioni Duns Scoto, il Dottor Sottile, il grande antagonista di s. Tommaso, impugnò la dottrina della libertà subordinata ai motivi, incagliata dinnanzi al principio d'imputabilità, formulando la dottrina contraria della libertà determinantesi indipendentemente e da sè, la quale s'intoppa nel principio di ragion sufficiente.

Ecco anzitutto com'egli combatte la prima. Se la volizione dipendesse dall'oggetto esterno e non dalla volontà, essa non sarebbe in potere di questa facoltà; nessuna delle nostre determinazioni dipenderebbe da noi, nessuna sarebbe meritoria o demeritoria. Si potrebbe dire che la volizione è in potere dell'anima, in questo senso soltanto che la volontà può dirigere l'intelletto e applicarlo a una cosa di preferenza che all'altra; ma tale direzione dell'intelletto fatta dalla volontà, che cosa è mai essa se non una vera volizione? Ora chi la produce? Forse l'oggetto esteriore? Allora io domanderò perchè la volontà ha rivolto l'intelligenza verso quest'oggetto, e noi ci perderemo in un processo all'infinito. È forse invece la volontà? Ma in questo caso la volontà ha dunque il potere di determinarsi da sè stessa; le sue volizioni dipendono da essa, non dall'esterno (2).

Ed ecco poi come stabilisce la seconda: « Alcuni avvenimenti sono contingenti; con questo intendo dire ch'essi non accadono necessariamente; in caso diverso,

---

(1) F. Bonatelli, *Intorno alla libertà del volere*, p. 14.
(2) *Sentent.*, II, dist. 25, q. 1, t. VI, p. 873 e seg.

e se tutte le cose accadessero necessariamente, gli avvisi e la deliberazione sarebbero inutili. Ora, qual può essere la causa degli avvenimenti contingenti? Questa causa non è determinata ne' suoi effetti; poichè quando un effetto procede da una causa determinata a produrlo, esso non può esser chiamato contingente. Questa causa è dunque naturalmente indeterminata riguardo agli effetti contrarii. Ora, o essa si determina di per sè sia in un senso che nell'altro; ovvero la sua determinazione procede da un' altra causa. Se si determina essa stessa in una maniera contingente, la proposizione da stabilirsi è dimostrata; se è determinata da una causa straniera, tale determinazione ha luogo necessariamente o no. Se necessaria, l'effetto è necessario; se fuori di ogni necessità, la causa della determinazione non può essere che la volontà essa stessa; perchè tutti gli agenti della natura sono determinati a produrre certi effetti, e in mancanza di questa determinazione essi non possono nè determinarsi da sè medesimi, nè determinare una causa straniera » (1).

Come saggio di ragionamento scolastico sul tema che ci occupa difficilmente si potrebbe trovare pagina migliore di questa del battagliero francescano scozzese, il quale insomma si appoggia al fatto che noi deliberiamo ed alla coscienza che abbiamo della nostra libertà.

---

(1) *Sentent.*, II, p. 888. — Ch. Jourdain, *La philosophie de s. Thomas d'Aquin*, t. II, c. 2. — Lo Scoto fu seguito dal Suarez e da quegli scolastici che sostenevano piacere una cosa perchè è scelta, non esser scelta perchè piace. *Placet quia eligitur.* Anche dicevano: *Stat pro ratione voluntas.*

IV.

Pro e **contro** nella filosofia moderna.

1. Cartesio e sue oscillazioni. — 2. Soluzioni contrarie dello Spinoza. — 3. Il *si* e il *no* in Pietro Bayle. — 4. Determinismo di Leibnizio. — 5. Osservazione di Clarke.

Nella filosofia moderna Renato Descartes (*il nostro grande Descartes*, come lo chiama lo stesso Schopenhauer determinista arrabbiato) continuò le vedute di Scoto sulla volontà indipendente dall'intelligenza anzi superiore ad essa, atta quindi a determinarsi all'infuori delle sue indicazioni. « Il Cartesio, scrive il Fouillée, ammette la libertà, innalzandola, come Duns Scoto, al disopra dell'intelligenza: egli spezza arditamente quell'unità di volere e di sapere, e quindi della volontà e dell'intelligenza, che i socratici, i platonici e i tomisti avevano insegnato. La dialettica intellettuale e la dialettica morale, confuse da Socrate, vengono disgiunte; la volontà più non s'arresta docile ai limiti dell'intelligenza, e l'ordine delle azioni non si conforma più necessariamente all'ordine dei pen-

sieri; chè l'intelligenza è finita e passiva, mentre la volontà è infinita e attiva: dove finisce la vita dell'intelligenza, l'azione della volontà non finisce, ma passa al di là. Anzi che ripetere coi socratici che l'errore è fatale, il Cartesio afferma di continuo che l'errore è libero » (1).

Ne' suoi *Principii di filosofia* egli dice espressamente che la perfezione dell'uomo è d'agire con volontà, cioè con libertà, perchè così l'uomo è autore proprio delle sue azioni e capace di meritare (2). E nella pagina seguente pone la certezza della libertà tra le certezze naturali attestate dal senso intimo. Noi abbiamo, afferma egli, una tale coscienza della libertà, e della libertà d'indifferenza ch'è in noi, che non comprendiamo nulla di più evidente.

Vero è che ragionandovi sopra non sempre rimane coerente a' suoi pensieri, poichè talora sembra render tanto indipendente la volontà dai motivi, ch'essi non abbiano su di lei alcuna influenza, ma ella vi sia affatto indifferente: esagerazione che rompe al tutto contro il principio di ragion sufficiente, poichè data questa indifferenza della volontà, come e perchè mai essa si muoverebbe all'operazione? tal'altra invece afferma che la volontà è indifferente e quindi soggetta ad errore soltanto quando ha una cognizione oscura e confusa del valor delle cose, non già quando ne ha una cognizione chiara e distinta, per cui infine ricade nella sentenza socratica che la scienza s'immedesima colla virtù, la quale sentenza va a naufragare contro il principio dell'imputabilità, come abbiam visto. Egli stesso in una lettera ammette l'affinità del

(1) A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, Paris, Ladrange, 1874, II, 502-3. — Cfr. Zanchi, *op. cit.* p. 296.

(2) *Oeuvres de Descartes*, édit. Cousin, t. III, p. 85.

suo concetto con quello di Socrate: « Si nous voyons le mal *clairement*, il nous serait *impossible de pécher*... c'est pourquoi on dit: *omnis peccans est ignorans*; en sorte que, si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien qui ne le fût, elle ne pouvait manquer son élection. » Per la qual cosa, sebbene il Cousin (1) tenti scagionarlo dall'accusa che gli fa il

(1) V. Cousin, *Fragments philosophiques*, Paris, Didier, 1866, p. 290. — Il Cousin cita questo passo della *Quarta Meditazione* che dice essere la teoria più esatta, più profonda, più completa della libertà: " *Je ne puis pas me plaindre que Dieu ne m'aie donné un libre arbitre ou une volonté assez ample et assez parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si ample et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucune borne... Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue, en sorte que c'est elle principalement qui me fait connoître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connoissance et de la puissance qui se trouvent jointes avec elle et qui la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend à infiniment plus de choses, elle ne me semble pas plus grande si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas... de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne... Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires, mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connoisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et l'embrasse; et certes la grâce divine et la connoissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient, de façon que cette indifférence que je sens lors que je ne suis pas emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paroître un défaut dans la connoissance qu'une perfection dans la volonté; car si je connoissois toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serois jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je dois faire, et ainsi je serois entièrement libre sans jamais être indifférent.* " Però qui il Cartesio evidentemente non si stacca dalla libertà d'indifferenza, che per cadere ne la libertà necessaria, unilaterale, pienamente determinata dalla cognizione, qual è certo quella di Dio, libera da violenza esteriore bensì, anzi tanto più libera, ma senza dubbio ben diversa dalla libertà indeterminata, bilaterale, meritoria qual è quella dell'uomo nella presente vita. Oscilla tra i due estremi, indifferenza o determinismo, senza fermarsi nel giusto mezzo.

Leibnizio di aver confuso l'intelletto colla volontà, errore, come quest'ultimo dice, che sarebbe bastato allo Spinoza di coltivare per trarne il suo sistema; tuttavia dal complesso delle idee cartesiane a tale riguardo mi par di dover conchiudere collo Zanchi (1), dopo la bella e minuta analisi che ne fa, contenervisi in parte il germe del determinismo dello Spinoza e di quello del Leibnitz medesimo.

2. Benedetto (Baruch) Spinoza cominciò con essere cartesiano, molto infedele se si vuole, per diventare avversario del suo maestro e perdersi in un grandioso assorbente panteismo.

Nella sua prima fase portò questo giudizio sul vessato problema dell'asino, o, com'egli dice, dell'asina di Buridano: *Se noi supponiamo, in luogo dell'asina di Buridano, un uomo posto in equilibrio, quest'uomo dovrà stimarsi non come un essere pensante, ma come il più vile degli asini, se muore di fame e di sete* (2).

Invece nella seconda fase, quando dalle viscere profonde del suo sistema panteistico volle cavar l'etica,

---

(1) G. Zanchi, *op. cit.* p. 312.

(2) *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica,* ecc., P. II, c. XII, 10. — Lo Schopenhauer si vanta che poi lo Spinoza abbia mutato la sua dottrina in senso determinista: il Kuno Fischer dice che qui lo Spinoza non parla a nome suo ma di Cartesio: lo Zanchi nega (*op. cit.* p. 331). Certo è da ricordare che Spinoza scrisse questo suo lavoro per un giovane di Amsterdam cui spiegava i *Principii di filosofia* di Descartes, e poi consentì che un suo amico, Luigi Meyer, lo pubblicasse; ma volle avvertisse nella prefazione che le opinioni ivi espresse non erano sempre le sue, anzi spesso il contrario. Ciò egli narra ad Oldenburg in risposta ad una lettera del 3 aprile 1663, e si rileva anche dalla sua lettera autografa al Meyer (V. Cousin, *Fragments philos.*, loc. cit. p. 124-5). Il Meyer nella prefazione adempì difatti questo suo volere, ed accenna appunto alla questione della libertà.

abbracciò, com'è naturale, una sentenza ben diversa. « La volontà non può essere chiamata causa libera, ma solamente causa necessaria. Perchè la volontà, come ogni altra cosa, richiede una causa che la determini ad esistere e ad agire in un dato modo. — Nella mente non v'ha un'assoluta o libera volontà; ma la mente è *determinata* a voler questo o quello da una qualche causa, la quale a sua volta è determinata da un'altra e così all'infinito. — Le decisioni dell'anima nascono in essa colla medesima necessità che le idee delle cose attualmente esistenti. *E tutto ciò ch'io posso dire a coloro che credono di poter parlare, tacere, in una parola agire in virtù d'una libera decisione dell'anima, è ch'essi* SOGNANO AD OCCHI APERTI » (1). Siffatto determinismo, d'accordo senza dubbio colla dottrina che fa dell'universo una manifestazione e svolgimento necessario dell'assoluto, è anche d'accordo in particolare con la sentenza che è pur dello Spinoza, la quale ritiene una cosa sola l'intelletto e la volontà, e ripone la virtù nell'intellezione (2). E per questo determinismo Spinoza, tornato alla questione di prima, vi diede una risposta diametralmente contraria. « *Se l'uomo non opera con libertà di volere,* si domanda, *che avverrebbe se fosse in equilibrio, come l'asina di Buridano?* — E risponde: *L'uomo, posto in tale equilibrio, perirà di fame e di sete* » (3).

3. Nel suo classico articolo *Buridan* Pietro Bayle dichiarò assai mal fondata tale cruda decisione dello Spinoza, almeno per l'uomo, e dice che l'asino rimar-

(1) *Ethices,* P. I, prop. 32. — P. II, prop. 48. — P. III, prop. 2.
(2) *Ibid.,* P. II, prop. 49. — P. IV, prop. 23, 14.
(3) *Ibid.,* P. II, prop. 49 ultimo scolio.

rebbe bensì immobile come un pezzo di ferro tra due calamite uguali, ma l'uomo no.

Supponiamo, così egli, che a un uomo sia dato da decidere sulla precedenza di due Dame; ei non trova in esse niente che lo determini: tuttavia se bisognasse di tutta necessità ch'egli facesse passar l'una dinnanzi all'altra, non resterebbe sicuramente impacciato, ma le farebbe sorteggiare alla paglia corta. « Quelli che ammettono il libero arbitrio propriamente detto, ripongono nell'uomo una potenza di determinarsi ad un partito o ad un altro, anche se i motivi siano perfettamente uguali dal lato degli oggetti tra loro contrari. Poichè essi sostengono che l'uomo può dire, senz'altra ragione che di far mostra della propria libertà: — *Io preferisco questa o quella cosa, sebbene non veda nella prima maggior valore che nella seconda.* — V'ha almeno due vie onde l'uomo può trarsi d'impaccio nel caso dell'equilibrio de' motivi. L'una è quella or ora indicata, dischiusa dal sommo diletto che prova l'uomo nel dire anche solo internamente: *Io son padrone di me stesso, e non dipendo dai motivi,* sicchè avviene ch'egli si risolva ad operare in un dato modo, perchè lo seduce questo pensiero: — *Preferisco questa cosa a quella, perchè mi piace far così.* — L'altra via è quella della sorte; vale a dire la paglia più corta deciderà. »

Sono per fermo risposte ingegnose; ma è da notare che questo bizzarro scrittore altrove formulò non meno ingegnosamente le obbiezioni al libero arbitrio, *son but n'étant,* come osservò il Leibnizio, *que d'embarrasser les philosophes.* Ciò fece

1° negando forza alla prova della libertà, che suol derivarsi dal sentimento vivo della nostra indipendenza,

2° sostenendo che la verità *chiaramente* conosciuta *necessita* l'assenso dell'animo,

3° aggiungendo (con l'intenzione di ragionar dall'assurdo del contrario) che l'uomo se avesse la libertà di fare sì il bene che il male, anche quando conoscesse l'uno e l'altro, sarebbe *il più indisciplinabile* degli animali,

4° e che tal libertà, onde l'uomo potrebbe rendersi autore dell'infelicità propria, non dovrebbe dirsi il più gran dono di Dio;

5° e che, infine, il potere d'agire contro l'intelligenza, essendo un'imperfezione, non potrebbe scaturire dalla natura più nobile, ch'è propria dell'uomo, cioè dalla natura razionale (1).

È pur noto ch'egli nel suo Dizionario, ove da vero sofista ha accumulato tanti pro e contro la medesima tesi, parlando della controversia fra gli eretici sostenitori dei due principii del bene e del male (manichei) e i cristiani difensori dell'unità di Dio e dell'origine del male per la libertà nostra, sentenzia come i dualisti avrebbero la peggio se la battaglia si combattesse con ragioni dedotte dalla natura divina nel campo dell'*a priori*, ma che trionferebbero a lor volta se si venissero ad usare ragioni *a posteriori* cavate dall'esistenza del male e della stessa libertà: « Toutes les hypothèses, così egli, que les chrétiens ont établies parent mal les coups qu'on leur porte: elles triomphent toutes quand elles agissent offensivement: mais elles perdent tout leur avantage quand il faut qu'elles soutiennent l'attaque » (2). E altrove: « Les idées les plus sûres et les plus claires de l'ordre nous appren-

(1) G. Zanchi, *op. cit.* p. 330 n.
(2) *Diction.*, art. *Marcion.*

nent qu'un être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, et doué de toutes sortes de perfection. Il faut maintenant voir si les phénomènes de la nature se peuvent commodément expliquer par l'hypothèse d'un seul principe » (1). E qui ammassa obbiezioni sopra obbiezioni. Più sotto fa combattere Melisso, filosofo greco difensore dell'unità di principio, con Zoroastro ch'egli stima primo autore del dualismo, e fa confessare a quest'ultimo che la dottrina di Melisso è bensì conforme alla ragione pura e speculatrice, ma non già all'esperienza ed alla ragione empirica. « Je vous surpasse, dice Zoroastro a Melisso, dans l'explication des phénomènes, qui est le principal caractère d'un bon système. » In verità questa distinzione intorno ad una teoria giusta dai tetti in su e falsa dai tetti in giù, è un po' disonorevole per la ragione umana e somiglierà forse alquanto alla soluzione che darà poi il Kant alla questione del libero arbitrio: in verità pure l'assegnare ad entrambe le categorie di fatti un principio apposito, il *principium beneficum* e il *principium maleficum,* precisamente come i fisici che ammettessero un *principium calidum* e un *principium frigidum,* un *principium lucidum* e un *principium tenebrosum,* sarà più comodo bensì, non certo molto conforme alla scienza ed alla natura. Ma poichè dice un proverbio che più fa questioni un pazzo in un'ora che non ne risolve un savio in un anno, abbandoniamo ora tale discussione, e torniamo alle risposte date dal Bayle sul problema dell'equilibrio dei motivi.

4. Queste risposte di cui abbiam fatto parola fu-

(1) *Ibid.,* art. *Manichéens.*

rono impugnate con critica acuta dal Leibnitz il quale oppone:

1° che il caso dell'asino in mezzo a due prati ed egualmente attirato dall'uno e dall'altro è una finzione impossibile nell'Universo, quando Dio non disponesse così espressamente, perchè è impossibile che l'Universo sia bipartito ugualmente da un piano passante verticalmente pel mezzo dell'asino, al modo che le ellissi od altre figure *anfidestre* possono essere divise in due parti uguali da qualunque linea retta che passi pel loro centro; e la ragione è che nè le parti dell'universo, nè le viscere dell'animale non sono simili, nè ugualmente situate dalle due parti di questo piano verticale;

2° che, supposto avesse luogo, non si troverebbe un motivo determinante d'un atto piuttosto che d'un altro, e quindi non si darebbe nessun atto, poichè ogni atto esistente è qualcosa di determinato ch'è prodotto da una causa determinata e per un fine pure determinato;

3° che, coll'ammettere che nel caso dell'equilibrio de' motivi v'abbiano due vie d'uscita, l'una delle quali consista nel preferire una cosa a un'altra solo per far mostra della nostra libertà, e l'altra nell'affidarsi all'arbitrio della sorte (nel che in fine il soggetto sarebbe mosso ad operare dalla seducente immagine della sua indipendenza dai motivi che gli stanno dinnanzi) *si cangia la questione*, poichè s'abbandona l'equilibrio presupposto delle ragioni, introducendosi una ragione nuova, che diventerebbe appunto la ragione determinante; la quale altro non sarebbe in ambedue i casi che il mero *capriccio;*

4° che, dando pure luogo al capriccio, questo ci determinerebbe a volere determinarci, ma non con-

terrebbe in sè la ragione della *scelta,* ossia del modo di determinarci; e quindi non s'avrebbe ancora la spiegazione dell'atto libero in quanto si vuole che sia indipendente dai motivi e prodotto solo dal beneplacito della volontà (1).

Il Leibnitz s'era fatta la strana illusione di accordare il libero col determinato, e di poter ritenere il determinato siccome libero dal momento che fosse esclusa da esso non solo la violenza, ma anche la necessità assoluta o vogliam dire di diritto (che si oppone alla contingenza e non può verificarsi a rigore nelle cose create), non però la necessità fisica o di fatto ch'egli chiama impropriamente morale. Nella *Prefazione* dei suoi *Saggi di Teodicea* scrive: « Spero di togliere tutte le difficoltà (intorno alla libertà umana). Farò vedere che la *necessità assoluta,* che si chiama anche logica o metafisica e talvolta geometrica, *e che sola sarebbe a temere,* non si trova menomamente nelle azioni libere; e che in tale modo la libertà è immune non solo da coazione, ma anche da una vera necessità. Mi studierò di chiarire che v'ha un'indifferenza nella libertà, perchè non v'ha una necessità assoluta per l'una parte o per l'altra d'un oggetto qualunque; ma che non v'ha però mai un'indifferenza di perfetto equilibrio. Intendo pure spiegare, in un modo tutto diverso da quello ch'è stato immaginato sin qui, che nelle azioni libere v'ha una perfetta spontaneità. In fine dimostrerò che la necessità ipotetica e la necessità morale che rimangono nelle azioni libere non offrono nessun inconveniente. »

In realtà poi esagera tanto il principio di ragion sufficiente (l'aver messo il quale in molta luce gli è

(1) *Essais de Theodicée,* nn. 303, 307.

merito non piccolo) da farlo diventare un principio di ragione preponderante che conduce al più stretto determinismo. « Noi seguiamo sempre, nel nostro volere, il risultato di tutte le inclinazioni che derivano sia dalle ragioni o sia dalle passioni. — È necessario che l'uomo segua il partito che più fa impressione sopra di lui. Ma pur non si tratta d'una necessità che sia opposta alla contingenza; perchè non è quella necessità che si dice logica, o geometrica o metafisica, il cui opposto implica contraddizione » (1).

5. Certo il principio di ragion sufficiente sta: ma non si deve applicare ugualmente al moto dei mobili puramente inerti e passivi, e al moto degli esseri attivi, giacchè le condizioni dell'uno e dell'altro caso son diverse. Così molto saviamente il Clarke nella sua *quinta replica* fa notare al dotto tedesco che la libertà dello spirito umano non consiste solo in una facoltà spontanea d'agire dietro i motivi, in quanto s'accoppia con l'intelligenza, ma in una speciale facoltà che ha lo spirito di muovere sè stesso senz'esser mosso (*de se mouvoir de soi-même*). « La vera e sola questione metafisica riguardo alla libertà, sono sue parole, consiste nel sapere se la causa o il principio *immediato* e fisico dell'azione è realmente in quel soggetto che noi chiamiamo l'agente; o se invece *la vera causa* dell'azione si deva cercare in una ragione sufficiente estranea all'agente che influisca su di lui, di modo che egli non sia più un *vero agente* ma un *paziente* » (2).

(1) *Ibid*, nn. 51, 283.

(2) *Recueil de Lettres entre Leibnitz et Clarke*. Cinquième réplique de M. Clarke. — Cfr. G. Zanchi, *op. cit.* p. 349.

V.

Conciliazione tentata da Kant e Schopenhauer.

1. I belligeranti. — 2. L'accordo proposto dal Kant. — 3. Adesione dello Schopenhauer e interpretazione del mito platonico. — 4. La trovata è ingegnosa, ma...

1. I due principii dell'imputabilità e della ragion sufficiente sono dunque sempre stati nella discussione della libertà i due ostacoli opposti, Scilla e Cariddi, contro l'un dei quali s'andava a perdere chi voleva evitar l'altro.

> Dextrum Scyllae latus, laevum implacata Charybdis
> Obsidet...

Ma furono anche, questi due principii, come due castelli nemici dai quali combattessero i guerrieri con le armi e coi mezzi che dentro vi potessero trovare. La libertà d'indifferenza è annidata nell'uno, il determinismo è rifugiato nell'altro, e le ostilità durano da tempo assai.

Voltaire, discepolo a Bayle ma più leggiero di lui, passò da una parte all'altra colla massima disinvoltura

ed è maraviglia che lo Schopenhauer ci tenga tanto. — Nel suo *Trattato di Metafisica* aveva difeso lungamente e con vivacità la dottrina del libero arbitrio: l'aveva pur difesa in una lunga lettera a Federico ed altrove. — Invece nell' opera *Il filosofo ignorante* scritta più tardi, proclama la necessità rigorosa della volizione e scrive: « Archimede è ugualmente necessitato a restare nella sua camera quando ve lo si rinchiude, e quando egli è così fortemente occupato da un problema che non riceve l'idea di uscirne:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt (SENECA).

L'ignorante che pensa così non ha sempre pensato alla stessa guisa, ma egli è alfine costretto ad arrendersi. »

Voltaire ha però cangiato troppo in troppe cose e troppe volte, per aver un peso qualunque; peso che non manca al Priestley il quale da difensore della libertà passò ad esserne impugnatore col suo libro intitolato *La dottrina della necessità filosofica.*

Di esso lo Schopenhauer dice che chi non se ne persuade deve avere lo spirito veramente paralizzato dai pregiudizii, tanto è scritto con stile chiaro e intelligibile. Un altro celebre filosofo della Gran Brettagna, all'incontro, Tommaso Reid padre della rinomata scuola scozzese, quasi contemporaneo al Priestley e anch'egli dotato d'una grande chiarezza di metodi e di stile, s'era fatto paladino della libertà d'indifferenza fino al più basso grado di essa, fino a quelle azioni sfuggevolissime della vita che più paiono governate dal semplice impulso; chiedendo agli avversarii con ironia se si credessero proprio ben sicuri che l'asino di Buridano morrebbe di fame piuttostochè derogare al principio di ragion sufficiente.

Ma, come si vede, sempre i medesimi argomenti venivano adoperati da una parte e dall'altra, e tanto per i filosofi deterministi come per gl' indifferentisti finiva ad esser vero quel che un detto inglese, in verità poco galante, applica alle donne:

Persuadi contro voglia una signora,
Ella sarà di quel parere ancora (1).

In questo modo non si sarebbe facilmente giunti ad alcuna conclusione.

2. Ora mentre il campo della filosofia era così diviso su questo tema in due parti contendenti, ecco apparire in Germania il Criticismo che

... fe silenzio ed arbitro
S'assise in mezzo a lor.

Emmanuele Kant impugnò la pretesa conciliazione che avea creduto di proporre il Leibnizio coll'escludere dalla volontà la necessità metafisica lasciandovi la fisica. — Si dirà forse libero, osserva egli, un atto solo perchè l'efficienza prossima di esso risiede interiormente nel soggetto che agisce? Allora sarà libero persino il moto di un oriuolo, che si move per virtù d'interno meccanismo, e non per attuale virtù esteriore. Pure alcuni vorrebbero appunto che si chiamasse libero l'uomo in quanto si move ad operare spontaneamente dietro a interne rappresentazioni, sebbene poi la ragione vera del suo moto si deva ripetere da cause esterne che, ridestando in lui quelle rappresentazioni, suscitano nel suo cuore tali desiderii che lo determinino ad operare. O il divario delle forze

(1) *Persuade a woman against her will*
And she will be of the same opinion still.

libere dalle altre forze della natura si vuol far consistere nella mera differenza che passa tra il modo d'agire della causalità meccanica e il modo d'agire della causalità psicologica? Come le forze intelligenti si possono dir libere, se non vanno immuni da necessità fisica? Dunque tutto alla fine si ridurrebbe, appunto come la intende il Leibnitz, a una distinzione tra automi materiali e automi spirituali? (1).

Rifiutato questo tentativo mal riuscito, egli ne propose un altro conforme all'insieme delle sue teorie, e tale, s'immaginò, che accontentasse tutti. — Coi deterministi egli insegnò che ogni avvenimento, e, per conseguenza, ogni azione che ha luogo in un dato momento di tempo, dipende necessariamente dalle condizioni di ciò che era nel tempo precedente. « E poichè il tempo trascorso, continua, non è più in mio potere, ne deriva che ogni azione ch'io compio, in forza di cause determinanti che non sono come s'è detto in mio potere, dev'esser *necessaria;* vale a dire nel momento ch'io agisco non sono mai libero... In breve, ogni ente, la cui esistenza soggiaccia alle condizioni del tempo, non può sottrarsi, come nella sua esistenza stessa, così in ogni sua azione, alla legge della necessità fisica, ch'è imposta a tutti gli avvenimenti della natura; se già non si voglia credere che le cose siano in balia del caso, distruggendo in tal modo il principio di causalità. Dunque la libertà non può aver luogo nel mondo fenomenico, ossia nella natura, ch'è governata dalle leggi del tempo. » — Ma coi difensori della libertà egli si schierò sostenendo che la *ragione* è la condizione indispensabile delle azioni umane; ch'essa non è determinata dinamicamente nè

(1) *Critica della Ragion Pratica,* p. I, lib. I, cap. III, ediz. Rosenkrantz, 226-8. — ZANCHI, *op. cit.* p. 357.

da principii esterni nè da principii interni, nella catena delle cause naturali precedentisi le une le altre nel tempo, perch'ella è fuori del tempo e non conosce nè prima nè dopo, epperciò appunto opera liberamente: che tuttavia la sua libertà non si deve concepire come qualcosa di negativo, poichè è una facoltà eminentemente positiva, cioè *la facoltà di cominciare da sè una serie di fenomeni:* di modo che, mentre niente comincia in lei, per virtù sua una nuova serie di fenomeni ha luogo nel tempo. Essa è la facoltà di fare sì il bene che il male. Perchè si dà biasimo a un uomo menzognero? Perchè la sua azione è libera, ossia deriva dalla ragione di lui, che, al tutto indipendentemente dalle condizioni empiriche, quali sarebbero una triste abitudine, o una viva occasione di mal fare, avrebbe potuto e dovuto determinare altrimenti la condotta della volontà. — Questa dottrina del libero arbitrio egli non solo la enuncia come possibile nella sua *Critica della Ragion Pura,* ma la stabilisce nella *Critica della Ragion Pratica,* come un fatto appoggiato all'altro fatto solenne del *dovere,* ch'è per lui non già fenomenico, ma assoluto, l'unico noumeno, com'egli dice, che cada direttamente sotto la nostra apprensiva, contro del quale nulla può la critica della ragione umana, e sul quale perciò è dato di puntar la leva per ricostruire l'edificio della vera metafisica (1). Ora la libertà è il correlativo del dovere: *devo, dunque posso.* — Tale è pertanto la famosa conciliazione.

Tutte le cose si partono in due grandi ordini: i *fenomeni,* ossia il mondo empirico, che sono nel tempo; i *noumeni,* ossia il mondo della ragione, fuori del

(1) *Ibid.,* p. I, lib. I, cap. I, ediz. Ros., 143.

tempo: nei primi domina la legge di causalità, nei secondi la legge della libertà. L'uomo in quanto è fenomeno, in quanto appartiene alla natura e vive nel tempo, soggiace alla necessità, al determinismo; in quanto è noumeno, in quanto è fuori del tempo, è immune da ogni necessità, è autonomo, è libero.

3. Lo Schopenhauer dichiara di sottoscrivere senza riserva a questa teoria la quale appartiene, secondo lui, a ciò che non solo Kant, ma l'umanità ha prodotto di più bello e di più profondo. Essa e l'estetica trascendentale sono i due grandi diamanti nella corona della gloria kantiana, che brillerà d'uno splendore eterno (1).

Anche secondo lui l'uomo ha un doppio carattere, il *carattere empirico,* rigorosamente determinato come fenomeno, soggetto alla legge di causalità, al quale applica il proverbio spagnuolo: *Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama* (ciò che si succhia col latte, si riversa nel lenzuolo mortuario); e il *carattere intelligibile* o la cosa in sè, il noumeno, fuori d'ogni successione e pluralità, che si rivela nelle azioni spesso anche con sorpresa dell'individuo stesso. — Adoperando un detto scolastico *Operari sequitur esse* egli spiega che la necessità sta nell'*operari,* la vera libertà nell'*esse,* perchè quest'*essere* (che nella dottrina speciale del pessimista di Danzica è lo stesso che il volere, *der Wille*) *è* già ciò che *vuole, è* ciò che *fa,* quindi *fa* ciò che *vuole,* e se è responsabile gli è perchè avrebbe potuto *essere* quindi *volere* altrimenti da quel che *è* e che *vuole,* epperò a ciò che *è* attualmente incombe il merito ed il demerito.

(1) A. Schopenhauer, *Essai sur le Libre Arbitre,* traduit en français et annoté par *Salomon Reinach,* 3ª édit., Paris, Félix Alcan, 1886, p. 190, 205.

In questo senso lo Schopenhauer spiega il celebre motto del Malebranche — *la libertà è un mistero* — nel senso cioè ch'essa è trascendentale; e alla teoria kantiana d'un *Io* iniziale e *premondano,* libero, in contrapposizione all'*Io* determinato di questo mondo, riporta pure il mito platonico col quale noi abbiamo cominciato questa rapida, e certo incompleta, rassegna dello sviluppo dato al problema sul libero arbitrio. La libertà che hanno le anime nella scelta del carattere e del genere di vita, nell'*esse*, per adoperare il termine favorito dello Schopenhauer, sarebbe la libertà del noumeno, fuori delle condizioni determinanti dell'esistenza attuale nello spazio e nel tempo: la piena determinazione susseguente a tate scelta, sarebbe la necessità del mondo fenomenico, dell'*operari.* — A questa teoria platonica si può riportare un passo di Tacito: *Alii fatum quidem congruere rebus putant, sed non e vagis stellis, verum apud principia et nexus naturalium causarum: ac tamen* ELECTIONEM VITÆ NOBIS RELINQUUNT, QUAM UBI ELEGERIS, CERTUM IMMINENTIUM ORDINEM (1). — Con tutto ciò converrebbe la sentenza dello Schelling che ogni essere, appena diventa un soggetto, converte la determinazione in spontaneità e la necessità in libertà; e quella dell'Hegel che la libertà è la necessità compresa: sentenze che lo Schopenhauer ha in fondo comuni ai due grandi filosofi tedeschi, sebbene li tratti sempre in modo tanto ridicolmente burbanzoso e si scaraventi spesso contro essi con le più basse, si può dire persino, colle più sconcie invettive.

---

(1) *Ann.*, VI, XXII. – Lo Schopenhauer per far risaltare l'identità delle due dottrine kantiana e platonica, cita di quest'ultima un'interpretazione di Porfirio, conservataci da Stobeo nel secondo libro delle sue *Eclogae.*

4. Comunque sia, possiam domandarci a questo punto: La conciliazione è dunque fatta tra le due parti? l'accordo è messo tra i due principii? il problema è risolto? — Enrico Ferri, uno dei più ardenti combattitori del libero arbitrio, dice: « Confesso di non aver capito questa astrusa creazione della metafisica germanica » (1). — Il Renouvier, poco sospetto di ostilità verso Kant, qualifica d'*inintelligibile* il preteso *carattere intelligibile* del filosofo di Koenigsberg (2) e il Fouillée lo fa oggetto di derisioni insieme al mito di Platone secondo cui le anime sorteggiano alla lotteria il loro carattere ed il loro destino (3). — Anche il prof. Bonatelli non approva questo modo, com'ei si esprime, di salvar la capra e i cavoli; e lo dice accorgimento poco disforme da quello, a cui avevano ricorso parecchi dei nostri filosofi del rinascimento quando pretendevano che una medesima tesi fosse vera secondo la ragione e falsa secondo la fede o viceversa. « Nè molto più approdano quelli che a' nostri giorni si sono appigliati a un'altra distinzione asserendo che in psicologia sta fermo il principio di causalità, e perciò il determinismo, e mantenendo in morale l'opposto: che, se s'ha a dire il vero, è una soluzione da burla » (4).

In particolare noi possiamo osservare che lo Schopenhauer non ammette la libertà se non di nome, giacchè col suo principio che il noumeno sia volere e che il volere s'identifichi coll'essere, chiedere se un uomo potrebbe *volere* in un modo piuttosto che in un altro sarebbe come chiedere se potrebbe *essere*

---

(1) *La teoria dell'imputabilità e la negazione del libero arbitrio*, p. 366.
(2) *Critique philosophique*, 1874, II, 218.
(3) *La Science sociale contemporaine*, 279.
(4) *Intorno alla libertà del volere*, ecc, p. 5.

diverso da ciò che è: quindi quando dice che l'uomo è responsabile *perchè avrebbe potuto essere altrimenti da quel che è* (1) illude grossamente sè e il lettore scambiando la possibilità semplice colla potenza effettiva: sicchè in ultima analisi, nella sua dottrina la *libertà* non ha che il significato di virtù, di forza o di causa in genere, e l'*imputabilità* ha sol quello di *riferimento* d'un'azione all'uomo come suo *autore* semplicemente, non come *autore libero*.

Quanto al Kant, è ammissibile certo che credesse alla vera libertà morale, poichè è noto ch'egli, spaventato quasi dal soggettivismo in cui la sua speculazione aveva chiuso l'uomo come in un antro oscuro, perch'ei non vi morisse volle aprirgli uno spiraglio nell'assoluto coll'etica, e fece dalla ragione pratica ricostruire l'edificio rovinato dalla ragion pura. Ma senza entrare in dettagliate discussioni sul suo sistema complessivo, faccio riflettere che il principio di causa, signore del mondo fenomenico, non ha più alcun valore assoluto, come non ha valore assoluto questo mondo stesso ridotto a una fantasmagoria soggettiva: e il principio della libertà, richiesto dalla legge morale, e quindi preteso assoluto com'essa, è pur com'essa un *caput mortuum* nella critica kantiana, è un'idea della ragione pratica, la quale, per confessione del medesimo Kant, non ha alcun valore teorico. Pertanto mi sembra ben meritata la censura che ne fa il Rosmini: « Egli è palese che la soluzione critica circa la libertà non può appaciare, ma piuttosto sconvolgere maggiormente il regno della filosofia; e che ella, sebbene mirabilmente ingegnosa, è la peggiore di tutte; perocchè non fa grazia nè al principio di causa, nè alla libertà;

(1) *Op. cit.*, p. 206.

ma invece di troncar loro il capo in pubblico, strangola come rei di Stato l'uno e l'altra nella segreta » (1).

Dirò a suo luogo ciò che mi pare essa abbia di vero e di quale benigna interpretazione, fuor del sistema, sia suscettiva.

---

(1) *Antropologia in servizio della Scienza Morale*, n. 638. – L'Hartmann ha osservato giustamente che un carattere intelligibile *individuale* non si può ammettere senza contraddizione con le altre dottrine del Kant e dello Schopenhauer, poichè secondo esse i soli *principii d'individuazione* sono lo spazio e il tempo che non esistono nel mondo degli intelligibili.

VI.

I due poli della volontà.

1. Il bene è una *perfezione appetibile*. — 2. Soggetto di esso non può essere ciò che è insensitivo. — 3. Nè, a rigore, ciò che è solo sensitivo: sì l'uomo. — 4. Distinzione importantissima: bene *soggettivo* ed *oggettivo*, i due centri o poli del volere umano.

1. Per riprendere la questione ed evitare le difficoltà ove hanno incespicato i pensatori nominati finora, gioverà fare un po' d'analisi, dopo quella che abbiam fatto sulla volontà, sulla nozione del *bene* che n' è l' oggetto; nozione che fu sempre grande argomento di disputa e di ricerche fin dai tempi della filosofia socratica.

Come il *male* è una privazione, la mancanza di una perfezione richiesta ad una natura; così è *bene*, ad una natura qualsiasi, tutto ciò che la compie e la perfeziona, ed una natura compita e perfetta dicesi *buona*. Ora poichè ogni natura, in virtù dell'atto stesso per cui esiste, tende ad essere, e ad essere perfetta, od almeno a perfezionarsi, ne segue ch'essa anela, per dir così, a tutto ciò che può darle finimento e compitezza,

che può giovarle ad integrarsi e svilupparsi. Onde ogni natura tende al bene, ed il bene suole definirsi appunto *tutto ciò che si appetisce,* secondo il sentimento d'Aristotele che si riscontra pure nell'Aquinate — *Ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile — Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum.* — Il male in sè non può appetirsi o desiderarsi, come abbiam detto, se non *sub specie boni,* ossia sotto una falsa parvenza od immagine di bene che un giudizio traviato sostituisce al bene stesso. Se vi fosse una cosa indifferente, od anche peggio abborrita, da nessuno appellerebbesi bene. Il bene adunque ha una necessaria relazione di convenienza colla potenza appetitiva, e supposto che non vi fosse veruna potenza appetitiva non vi potrebbe essere bene alcuno.

2. Con questa norma veniamo a concretar meglio, a definire, a restringere via via il concetto generico del bene stesso. Chi può essere il soggetto d'una tale appetizione? Quali sono le nature piene ed intere in cui questa tendenza al bene si suscita e ci si manifesta? Soltanto i principii senzienti ed intelligenti. Gli enti insensitivi non sono soggetti, non hanno unità in sè medesimi, ma sono estrasoggetti, la loro molteplicità è raccolta e contenuta dai principii senzienti ed intelligenti, e non esistono che a questa condizione. D'altronde chi nulla sente, nulla appetisce; perchè nessuna cosa è a lui grata od ingrata. Epperciò gli enti insensitivi che non appetiscono nulla non son bene a sè stessi, nè cosa alcuna è bene per loro, e soltanto possono esser beni agli altri enti in quanto apportano qualche perfezione all'atto loro del sentire e dell'intendere.

Tuttavia gli uomini sogliono chiamare beni anche gli esseri insensitivi (ad esempio i *beni di fortuna,* le

ricchezze) e li riguardano come capaci di perfezione, e in loro distinguono uno stato buono e uno stato cattivo; e dicono bene rispetto ad essi tutto ciò che li aiuta a svilupparsi e a raggiungere o mantenere quello stato che riguardasi come stato di perfezione. Così distinguesi uno stato buono da uno cattivo nell'albero, nel fiore, nel frutto: ora diconsi perfetti ed ora imperfetti: e si considerano come loro beni le cose che li aiutano a svolgersi e perfezionarsi quali la luce, l'aria, l'acqua, e così via. Ma se addentro si considera, quando gli uomini appellano beni gli stessi esseri insensitivi e materiali, e parlano del bene rispetto ad essi, suppongono sempre una relazione di questi esseri materiali con altri esseri dotati di senso e d'intelligenza. Quando per esempio dicesi che una pera è in buono stato ed è giunta a perfezione, non considerasi già il frutto in sè stesso, quasicchè in sè stesso possa star bene o male, ma considerasi in riguardo all'effetto, cioè al sentimento ed alla cognizione che in quello stato è atto a produrre negli enti sensitivi o intellettivi, e tutto ciò che aiuta il frutto a pervenire a quello stato od a mantenervisi si dice bene per lui in questo solo significato.

3. Procedendo oltre, possiamo domandarci se il bene e il male nel loro pieno concetto possano convenire agli enti che fossero sensitivi bensì, ma non intellettivi. — A prima giunta parrà una strana domanda, perchè parrà impossibile che dov'è sentimento ivi non sia piacere o dolore. — E certamente quanto al dolore, ossia male fisico, esso v'è nel sentimento, poichè v'è senza dubbio un conato penoso che fa il principio senziente per reintegrare il termine disordinato ove finisce l'atto del sentire: ma è pur vero che se questo

principio non è anche intellettivo, non può aver la percezione dell'*Io*, epperò non può riferire a sè tale conato (chè il *sè* o meglio l'*Io* non esiste per esso) nè in questo si compie la vera ragion di male. — Similmente è del bene. Quantunque, quando l'atto del sentire si adagia nel suo termine senza contrasto ed ivi acqueta la sua attività, il principio senziente provi un piacere dovuto al compimento dell'atto che naturalmente ne emana; e quantunque pure tutte le cose che concorrono a produrre un tal compimento sviluppando e modificando convenientemente il termine sentito siano agognate ed appetite dal principio senziente medesimo; tuttavia, per la stessa considerazione, non abbiamo qui una vera e rigorosa ragione di bene, che l'ente abbia in sè stesso e riferentesi a sè stesso, come nemmeno hanno una tale ragione di bene gli enti che sviluppano e perfezionano il suo atto. E se si dice questo, è soltanto in relazione agli enti intellettivi che riferiscono la perfezione all'ente perfezionato, e mediante l'intelligenza lo affermano e considerano qual bene di esso.

Pertanto, a dir tutto e preciso ciò che più sembrami esser vero, il bene compiuto e nella sua stretta ragione non si dà che negli enti intellettivi, e quindi nell'uomo, per restringerci a lui. Egli solo che, sopra tutti gli altri animali pur forniti di mirabili pregi, può dire *Io penso,* può dire *Io sono,* egli solo appetisce tutto ciò che può perfezionarlo nell'atto di sentire e di intendere, e riferisce questo a sè come suo proprio bene. Anzi mediante l'intelligenza egli solo non pure il *proprio bene,* ma può conoscere e concepire il *bene in sè stesso,* misurarlo e pesarlo nel suo valore intrinseco, nella sua oggettività, nella sua assolutezza.

4. Di qui deriva una distinzione importantissima per

l'argomento che trattiamo, qual'è quella del bene voluto in *soggettivo* ed *oggettivo*.

A quel modo che l'intelligenza umana dalla sfera del soggetto ov'è a principio quasi sommersa s'innalza con l'ali poderose nell'alto cielo della verità oggettiva, e liberatasi dalla catena della relatività spazia con ampio volo nell'assoluto essere; così la volontà, tenendole dietro, non solo appetisce il bene ch'è perfezione del soggetto, che al soggetto si riferisce e che perciò ha la ragione e la denominazione di *bene soggettivo,* ma eziandio appetisce il bene ch'è perfezione in sè anche senz'esserlo del soggetto umano, o almeno senz'essere considerato come tale, che ha in sè un intrinseco valore, un pregio intrinseco, un grado di entità e di dignità suo proprio, il quale per questo appunto ha la ragione e la denominazione di *bene oggettivo*.

La volontà non è una potenza esclusivamente *egocentrica:* anzi in ciò si differenzia appunto dal semplice appetito, che mentre questo, nato tutto dal soggetto e nato cieco, non può che tenersi stretto al soggetto; quella, seguace della cognizione ch'è sintesi di soggetto ed oggetto insieme, ha due centri diversi ove convergono tutti gli appetiti ed affetti suoi, l'un centro relativo al soggetto, soggettivo; l'altro centro, che coincide col centro dell'essere in sè, oggettivo ed assoluto.

In tale distinzione si contiene forse la chiave di tutto il problema della libertà, ma difficilmente ci sarà essa negata da alcuno; poichè, se riguardo alla questione scientifica molti ci sono che impugnano l'elemento oggettivo nell'intelligenza sforzandosi a rinserrarci entro il soggetto colle dottrine del kantismo, del sensismo, del materialismo, del positivismo,

... facies non omnibus una,
Nec diversa tamen, qualem decet esse sororum,

invece, riguardo alla questione morale è ben raro trovare chi voglia essere soggettivista: non dico che non ci sia stata e non ci sia tuttora una numerosa scuola utilitaria anche nel più basso grado; ma è certo che ad esempio il Kant, gran patriarca del soggettivismo moderno, ha portato quasi all'esagerazione la sua dottrina della virtù *disinteressata* (1), e che vediamo proclamato questo rigoroso disinteressamento anche dai più serii ed eminenti positivisti moderni.

Forse da che ci furon uomini sulla terra, dacchè s'è distinto il bene dal male, dacchè s'ebbe un barlume di morale e di legge, fu riconosciuta, in pratica se non in teoria, la natura disinteressata, eppur nobilissima e sommamente desiderabile, del bene oggettivo. Fu poi ripensato e formulato in varie guise; ma sia che lo si chiamasse *bene* senza più, sia che si preferisse guardarlo sotto altri aspetti e designarlo con altre denominazioni, come a cagion d'esempio, d'ordine, di perfezione, d'idea, d'universale, di verità, e via via, sempre e poi sempre è consistito nell'apprezzamento del pregio intrinseco e assoluto dell'oggetto. Lasciamo stare gli errori in cui il moralista come l'agente morale concreto possono esser caduti nel determinare il dove e il quanto di siffatto pregio, ma una cosa, dice il professore Bonatelli, è fuor di dubbio cioè che la volontà non può indirizzarsi a un oggetto qualsivoglia, che non sia lo stesso subbietto volente, se non in virtù del pregio assoluto, che a quello a ragione od a torto

---

(1) In tedesco, come notò il Kant, due parole traducono diversamente il *bonum* latino: *das Gute* (bene oggettivo, bene senz'altro) e *das Wohl* (bene soggettivo, interessato). Gli stoici antichi col *bonum* intendevano e volevano far intendere solo il bene oggettivo, il bene morale, la virtù, ecc., mentre al bene soggettivo, con nobile ma eccessivo disdegno, non concedevano affatto tale denominazione.

si attribuisce. E conchiude: « Da questa analisi risulta, crediamo, con perfetta chiarezza che gl'indirizzi ultimi del volere, e però le ragioni supreme che lo determinano, non possono essere che due: la soddisfazione del subbietto volente (fine interessato), e il valore intrinseco e assoluto dell'obbietto (fine disinteressato) o vogliam dire il bene obbiettivo. I nomi per designare questi due fini ultimi varieranno indefinitamente e si diranno, per esempio, la legge della carne e quella dello spirito, il talento e la ragione, il piacere e il dovere, e giù giù fino all'egoismo e all'*altruismo;* ma la distinzione è netta, ricisa, e solamente a furia di sofismi si arriverà a nascondere l'abisso che separa i due termini, a far rientrare l'uno nell'altro, a voler che l'uno si svolga dall'altro. Sono due poli opposti, fra i quali non si dà linea neutra » (1).

Quando la volontà si muove coll'occhio fisso ad un bene, o si muove perchè lo ritiene un bene meritevole d'essere attuato per sè stesso, vale a dire gli riconosce un pregio intrinseco assoluto; ovvero, trascurando ogni considerazione oggettiva, si muove perchè cerca in esso soltanto la sua propria soddisfazione non curante d'altri fini. Nel primo caso il moto della volontà è dovuto al *bene oggettivo,* disinteressato; nel secondo caso al *bene soggettivo,* egoistico. Supporre qualche caso intermedio fra i due, cioè una volontà rivolta a ciò che si riconosce inferiore in pregio a qualche altra cosa, e prescindendo pure affatto dalla soddisfazione propria, è senza più un assurdo.

(1) *Intorno alla libertà del volere,* ecc. p. 53.

VII.

L'elezione libera.

1. Tre gradi di elezione. – 2. Vera libertà non nel primo o secondo, ma nel terzo. – 3. Ancora l'asino di Buridano. – 4. Ancora il *liber uomo* di Dante. – 5. Gli atti senza nome.

1. Premesse queste considerazioni indaghiamo ora se e come si dia nel volere umano la *libertas contrarietatis*. Essa consiste, abbiam detto, nella scelta tra due beni particolari incompatibili reciprocamente; ma ciò non basta ancora a chiarire la sua essenza e la sua esistenza, poichè non ogni scelta siffatta è libera, e questa sola nozione della libertà è tanto larga che non si può accettare senza beneficio d'inventario.

Per la natura stessa dei beni particolari è cosa possibilissima anzi di fatto che tra questi avvenga, a motivo della loro difettuosità e finitezza con cui si limitano vicendevolmente, una collisione; dimodochè questa si ripercuota eziandio nelle naturali inclinazioni della volontà verso di essi le quali s'impediscano a vicenda come s'impediscono l'un l'altro i medesimi beni. Ma ciò può aver luogo in diverse maniere, e si

avranno scelte di diverso genere, meritevoli d'essere partitamente esaminate.

In base alla distinzione fatta tra i *beni soggettivi* ed i *beni oggettivi* possiamo enumerare tre diversi gradi di *elezione* e, come anche si dice, di *volizione elettiva.*

a) L'elezione può farsi tra beni animali (sensazioni grate), e quindi puramente soggettivi, che non si possono avere insieme.

b) Può farsi tra beni animali e beni spirituali (onore, gloria, ambizione, ecc.) che sono proprii dell'uomo ma soggettivi ancora.

c) Può farsi tra beni soggettivi da una parte, e beni oggettivi dall'altra.

2. Ora il primo grado di elezione è evidentemente privo di libertà riguardato ben addentro in sè stesso, perchè la scelta viene determinata dalla prevalenza degl'istinti animali, ai quali se s'accompagna una qualche intellezione del piacere, tien dietro spontaneo l'atto della volontà. L'uomo in questo caso s'appiglia sempre al bene maggiore, poichè ciascun bene suscita una particolare inclinazione nel soggetto ed ognuna di queste inclinazioni, che sono d'indole uguale, è proporzionata al bene che la suscita per mezzo della cognizione: ond'è che il bene maggiore desta un'inclinazione più forte che vince le altre, anzi le contiene in sè come il più contiene il meno. — Che se alcuna volta si vede l'uomo appigliarsi al bene soggettivo animale minore, oppure lasciarlo del tutto, questo il fa certamente per conseguire o un bene soggettivo spirituale, od un bene oggettivo.

Quando la scelta avviene come nel secondo caso, pare che vi sia libertà: perchè si tratta di eleggere

tra i beni fisici, reali, ed i beni spirituali che dipendono molto dall'opinione e non sempre sono indicati dall'istinto naturale dell'uomo. — I beni spirituali hanno molto dell'opinabile: spesso son dovuti ad una persuasione, ad una fede del soggetto, son parto di quella forza pratica, cioè di quella facoltà singolare che ha l'uomo di accrescere a sè stesso o scemare il pregio delle cose; sono spesso, insomma, una sua creazione anche senza realità. — Ma in questa sfera di elezioni può dubitarsi se vi sia davvero libera scelta, o se non piuttosto l'uomo sia determinato a ingrandire l'un bene piuttosto che l'altro da accidentali cagioni, talora tenuissime, che forse non si osservano, ma che veramente tolgono l'esercizio della libera volontà, perocchè a quelle cagioni la spontaneità prontissima obbedirebbe.

Ad ogni modo, osserva il Rosmini, il vero campo in cui brilla senza dubitazione la potenza della libertà umana, si è il terzo grado di elezione, dove la volontà si determina all'una od all'altra di due volizioni contrarie che riguardano il bene oggettivo ed il bene soggettivo scegliendo l'uno a preferenza dell'altro (1). Fino a tanto che la volontà è rinchiusa nella cerchia dei beni soggettivi essa ubbidisce arrendevole alle leggi naturali che determinano i gradi dell'amor suo secondo i beni comparativamente considerati, ed è l'ordine della stessa natura quello che regge e determina la sua

---

(1) Per non cadere nel vizio dell'*imperfetta enumerazione* bisognerebbe annoverare tra le fattibili elezioni anche quella tra due beni oggettivi. Ne dirò qui una parola. — L'atto della volontà bilaterale può aver luogo nella scelta fra due beni entrambi dell'ordine oggettivo? Mi pare di sì, senza che ciò rechi alcun mutamento a quanto sostengo nel testo. Supponiamo un uomo che debba scegliere tra un semplice atto di virtù e un atto di virtù eroica; tra ciò ch'è suo dovere stretto e ciò che è insieme il dovere e più del dovere. Se si stesse solo a quelle inclinazioni che

spontaneità. La volontà in questo stato è in certo senso passiva, in quanto che ella cede senza contrasto all'invito naturale, ossia alla natural causa del suo movimento. E a quella stessa maniera che trovandosi un solo oggetto posto innanzi alla volontà, e questo opinato buono, subito ella si muove a volerlo per minimo che sia; così nella collisione dei beni reali od opinati, da quella parte ove prepondera la bilancia, foss'anco la preponderanza di meno che d'uno scrupolo, ivi la volontà compie la sua volizione: mentre verso tutti gli altri beni, che rimangono al paragone perdenti, ella non può avere che delle *velleità* o inclinazioni, non l'atto compiuto del volerli. — Qui invece la libertà è chiamata a niente meno che a soggiogare tutto ciò che v'ha di *soggettivo,* facendolo servire all'ordine *oggettivo* ed assoluto; è chiamata a rendere onnipotente l'invisibile, l'ideale, la verità, la giustizia, su tutto ciò che è visibile, su tutto il reale, sull'universo e quanto in esso si contiene di attraente, di seducente, d'incan-

---

determina nella volontà la presenza dei due beni, senz'altro considerare, la volizione del bene maggiore vincerebbe su quella del minore e la volontà si appiglierebbe infallantemente a quello piuttostochè a questo. Ma ecco entrare in campo il bene soggettivo, e lo spirito fissando la sua attenzione su di esso, considera i sacrificii che deve fare per seguire questo *meglio* mentre, pur facendo *bene,* può risparmiarli: esamina le sue forze e quanto esse valgono per non commettere temerità; ascolta il precetto del Savio d'un senso veramente umano — *noli esse justus nimis* — e... decide anche, se così vuole, per il bene minore. Questa scelta di un minor bene oggettivo non è punto immorale perchè il di più è sopraerogatorio, ma però è certo che c'è entrato nel calcolo il bene sogettivo, il quale può essere tenuto in poco conto e allora sarà scelto il bene oggettivo maggiore, o esser tenuto in molto conto e allora compenserà quello che manca al minore tanto da dargliela vinta sull'altro. Così è possibile la libertà bilaterale, ma, come si vede, essa suppone sempre di fronte il bene oggettivo ed il soggettivo: e quest'osservazione collima con quella già recata sulla scelta che si può fare tra due beni soggettivi eleggendo foss'anche il minore, ma per una considerazione oggettiva che entra in campo.

tevole. — In quest'elezione sta la suprema attività del volere, il trono della libertà umana; con essa l'uomo più che per altra sua attività si rende quaggiù simile al Creatore, e domina su tutte l'altre facoltà sue, su tutte le molteplici operazioni di queste facoltà. Ed è quivi appunto che si genera la *unità attiva* dell'uomo, come nella *coscienza* di questa unione ed unità di facoltà e di forze viene generata la sua *unità passiva* (1).

3. Si veda pertanto quanto fu spostato dalla sua vera base il problema della libertà esemplificato nell'asino di Buridano, nel campo chiuso, cioè, dei beni soggettivi; anzi, trattandosi d'un animale che certo non si supponeva intellettivo, nel giro ancor più angusto degli impulsi e degl'istinti.

Senza dubbio nemmeno in questa cerchia io posso credere che l'asino sullodato avesse a morire di fame in omaggio al principio di causa o di ragion sufficiente: tutti gl'istinti suoi concentrati nel formidabile

---

(1) Rosmini, *Antrop.*, ecc. nn. 635, 582, 644. — Ho detto col Rosmini che l'uomo *si rende* simile a Dio pel libero arbitrio, benchè creda pure con lui ch'egli *ha già* una somiglianza fondamentale con Dio per il lume costitutivo della ragione, il qual lume è divino, *è l'essere*, similitudine ideale di Dio, Essere sussistente, *Colui che è*. Seguendo con la propria energia libera il lume di ragione l'uomo infatti rende più splendida e direi quasi più tersa, più viva in sè, la somiglianza sua con Dio, opera la sua perfezione, diviene moralmente buono, simile all'Essere supremo a cui Platone diede il sublime appellativo di *Buono*, di *Bene*, cioè *Santo*, come anche dice la S. Scrittura (*Et Sanctum nomen Eius*). E Platone stesso avea posto qual suprema legge morale appunto questa nobilissima: *Imita Dio*. — S. Tommaso, che pur riconosce nel lume di ragione la fondamentale somiglianza dell'uomo con Dio, scrivendo: " Rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi *quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantia* (*De Magistro*, a. 1.); altrove riporta un passo del Damasceno, facendolo suo, ov'è detto: " Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale*, et *arbitrio liberum*, et *per se potestativum* „ (*S. Th., Prolog.*) — Nel passo di Cartesio riferito troviamo la stessa idea.

istinto della sua conservazione glielo impedirebbero sicuramente. Nè si dica che con questo si esce dall'ipotesi, poichè, se mai, è l'ipotesi che esce fuor di sè stessa.

Tutte le impossibilità enumerate dal Leibnizio, sulle parti similari dell'universo e delle viscere dell'animale, mi persuadono fino a un certo punto, perchè egli parla di un'uguaglianza fisica dalle due parti, quando all'incontro si dovrebbe parlare di un'uguaglianza soggettiva nella rappresentazione dell'animale stesso. Ora, anche senza che le due parti dalle quali l'animale è attratto siano uguali matematicamente e fisicamente dalle altezze dei cieli alle profondità della terra (passando per le viscere dell'asino il piano verticale che le divide), non mi sembra impossibile il caso che, per quanto all'animale ne apparisce, esse siano di egual forza soggettivamente entro di lui.

Per me l'impossibilità anzi il controsenso dell'ipotesi è ch'essa suppone un animale non animale, un animale il quale non sia altro che un mobile ipotetico M sollecitato unicamente da queste due forze contrarie, intieramente passivo verso di esse, senz'alcun altro istinto, soppresso in tutto il rimanente dall'astrazione. Dato invece un animale vivo e vero, un asino in tutto il senso della parola dalle orecchie alla coda, forse esiterà un momento tra questi due cibi distanti e moventi d'un modo, ma la fame, l'istinto della vita susciterà in lui un tal giuoco interno di rappresentazioni e d'impulsi, e una tal serie di moti esterni che lo spingeranno certo a... mangiare sicuramente prima l'uno e poi l'altro.

4. Non parlo dell'uomo che oltre al puro istinto è fornito di volontà. S'è già visto in addietro com'egli

di volontà relativa per evitare un danno maggiore, e la morte sopratutto, possa esser condotto a scegliere un male, a sacrificare un bene anche prezioso; cosa che per sè e in via assoluta sarebbe non solo senza ragion sufficiente, ma contro di essa: e si vuol supporre che per lo stesso scopo non potrebbe fare un atto puramente senza tale ragione, anzi con ragione bensì, ma tale che abbia la sola difficoltà di non esser preponderante a quell'altra? Un viandante che per non essere ucciso dai ladri è pronto a ceder loro la sua borsa, si lascierebbe forse invece trucidare anzicchè scegliere tra due borse uguali che da questi gli venissero offerte con strana generosità? E la prima cosa sarebbe ragionevole, ma la seconda no? Via, non versiamo il ridicolo su questioni così gravi.

In tutto questo la libertà non ci ha proprio che fare, poichè basta ad esuberanza l'istinto e il semplice volere che lo segue in questa scelta di beni soggettivi. Ben altre maraviglie può l'attività suprema della libertà umana. Lasciamo che Dante ne tragga le similitudini famose: la preoccupazione filosofica del suo tempo costituirà in esse un neo, ma la ragione poetica lo coprirà, perchè egli dipingerà stupendamente l'esitazione che nasce dal conflitto dei beni, finchè non sorge da tale conflitto e non interviene in esso altro motivo a scioglierlo. Così Ovidio per ritrarre la perplessità d'animo di Perseo, si giova d'una similitudine quasi identica:

> Tigris, ut auditis diversa valle duorum
> Extimulata fame, mugitibus armentorum,
> Nescit utro potius ruat, et ruere ardet utroque (1).

La quale interpretazione vieppiù si conferma os-

(1) Metam. V.

servando come solo in tale perplessità convengano le tre ipotesi dell'uomo tra i due cibi, dell'agnello tra due lupi, del cane tra due damme: giacchè nessun filosofo, neppur del medio-evo, può aver pensato mai che se si elidono tra loro due beni contrari, si elidano pure due mali, due paure. La tema, nota acutamente il Tommaseo in questo luogo, qui non si divide, ma confusa raddoppia.

5. Tornando ora al nostro argomento, non recherà sorpresa che avendo negato la qualità di libera alla scelta tra beni soggettivi anche di molto peso, io la neghi tanto più alla scelta tra quegli atti così piccoli, così leggeri, così insignificanti, così poco intenzionali, quali sono ad esempio l'andare a passeggio in una direzione piuttostochè in un' altra, il prendere una moneta fra molte eguali nella tasca, e così via. Deve al contrario far maraviglia il veder citati siffatti esempi dal Clarke e dal Reid, dal Bossuet e dal Fénelon. Questi atti riguardanti solo il bene soggettivo, anzi appena appena attinenti ad esso, si direbbe che sfuggono persino alla volontà nonchè alla libertà. Per lo più si tratta di azioni senza nome e senza importanza, che si sottraggono, per la loro piccolezza e celerità, ad ogni apprezzamento. Talora sono eseguite soltanto per istinto o per abitudine. E se anche qualche volta si delibera intorno ad esse e si fa una scelta qualunque con atto di volere, questa scelta vien determinata da qualsiasi più debole motivo che ci si presenti lì per lì; sì che quando anche l'elezione ci sembra libera, ci sembra di scegliere così perchè vogliam così, in realtà è determinata, per esempio *de guerre lasse* dal desiderio d'evitar la noia d'una riflessione troppo molesta che non val la pena di fare

per una cosa tanto da poco, o anche dal piacere di far prevalere senz'altro la nostra volontà, bene anche questo spirituale ma pur sempre soggettivo. Lasciamo in pace queste teorie quattriduane! Finchè l'uomo s'aggira nel mondo del piacere, delle proprie soddisfazioni, non ha luogo la vera libertà.

VIII.

Il sillogismo operativo.

1. Accordo tra i due ordini di beni. — 2. Nella lor lotta è l'*arbitrio*. — 3. Il *sillogismo* pratico. — 4. Le due serie divergenti, tra cui libertà. — 5. Circolo vizioso.

1. Il bene soggettivo ed il bene oggettivo abbiam detto essere i poli opposti della volontà umana. Pure non sempre si escludono, anzi in un certo modo si accompagnano sempre quasi mescolandosi nell'unità dell' atto.

Appunto perchè l'uomo è intelligente, per lui il bene oggettivo è sempre accompagnato da un certo senso dilettevole, essendo voluto con atto conforme alla natura dell'anima che come intelligente s'affisa nell'oggetto, e sente sè stessa anche nelle operazioni intellettive che all'oggetto sono rivolte. Dipoi e principalmente si deve osservare che il soggetto intelligente si unisce in qualche modo a tutte le nature ed essenze mediante la conoscenza: e contemplando oggettivamente l'ordine e il bene che in esse si trova, quan-

tunque non sia bene suo proprio, nondimeno un nobile godimento ne deriva in sè medesimo. Il qual godimento è di un' indole tutta speciale, poichè si suscita nel soggetto intellettivo senza che egli lo cerchi; anzi questo senso di diletto viene a lui mentre egli, dimentico di sè e quasi estasiato, si porta tutto nell'oggetto e gode del bene perchè è bene, non perchè sia bene suo: è insomma un godimento del tutto disinteressato.

Nonostante il suo rigorismo, Kant riconobbe questo piacere come un fatto, e lo dichiara *puro, disinteressato, razionale, effetto soggettivo* della legge oggettiva; sebbene aggiunga essere incomprensibile (davvero è incomprensibile col suo soggettivismo) come una semplice idea, che non contiene nulla di sensibile, produca un sentimento di piacere o di pena (1).

Viceversa anche, sempre per l'uomo intelligente, il bene soggettivo non va mai scevro di bene oggettivo, perchè nel concetto di esso richiedesi un qualche grado di cognizione, per mezzo della quale noi desideriamo ed appetiamo un bene soggettivo, sia pure, ma in quanto ci è conosciuto e (poichè le cose si conoscono in sè stesse) in quanto anche è in sè stesso. Tutti i beni soggettivi in quanto sono da noi conosciuti diventano oggetti della nostra intelligenza, e perciò in qualche modo *oggettivi*.

Ciò non vuol dire tuttavia che i due ordini si confondano punto fra loro: il bene oggettivo resta oggettivo se anche è accompagnato da un sentimento di piacere soggettivo, e viceversa il bene soggettivo resta tale quantunque un' oggettivazione intellettuale gli vada insieme. L'una cosa non può confondersi

(1) *Fondaz. della Metafisica dei costumi*, ediz. Kirchmann, p. 90, 91.

coll' altra benchè entrambe si trovino riunite nello stesso uomo.

E non è solo questo il caso in cui sono d'accordo. Più spesso che non si pensi avviene che tra il piacere e il dovere v'abbia intera armonia, sicchè all'animo sia schiusa da entrambi la medesima strada ov' è spinto simultaneamente dalle loro forze, distinte sì, ma cospiranti a produrre il medesimo effetto: sicchè è profondamente vera quell'osservazione che noi restiamo sempre fedeli ai doveri che si accordano coi nostri gusti e coi nostri interessi. Nemmeno in queste circostanze si manifesta peranco la potenza dell'arbitrio.

2. Ma quando in un certo momento, alle volte indimenticabile, sorge tra queste due forze contrasto anzi battaglia, allora veramente si desta in noi questa mirabile potenza che, intervenendo, all'una od all'altra accomuna la sua energia vittoriosa.

Si ha cioè indubitatamente l'atto della libertà, quando si avverino queste due condizioni:

1ª Che siano presenti due beni, l'uno soggettivo (la soddisfazione, il piacere, l' utile), l'altro oggettivo (la legge, il dovere, l'obbligo) i quali siano in lotta.

2ª Che l'uomo possa riflettervi.

Allora figlio della sua libera riflessione nasce il libero giudizio (*arbitrium*), con cui l'uomo si appiglia di propria energia all'uno od all'altro bene, meritando o demeritando secondo la scelta.

3. Se noi esaminiamo un atto pieno e decretorio di volontà elettiva quale l'uomo compie dopo aver raggiunto lo sviluppo normale della sua persona, noi vediamo ch' esso ha la forma di conclusione d' un *sillogismo*.

Di questo nome si vale Dante per l'appunto:

> O insensata cura dei mortali
> Quanto son difettivi *sillogismi*
> Quei che ti fanno in basso batter l'ali (1)

e prima di lui lo Stagirita che parla spesso di *sillogismi pratici* (συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν) e l'Aquinate che scrive: « Electio consequitur sententiam, vel judicium, quod est sicut *conclusio syllogismi operativi* » (2).

Un tale atto, invero, non è cosa cieca, sì proviene da un'attività intelligente; epperò è preceduto da un *motivo* o meglio, per designare più precisamente la relazione coll'intelligenza, da una *ragione*. Questa ragione è poi una massima od una premessa, di cui la volizione sarebbe la logica conseguenza. Ma può darsi sillogismo con una sola premessa? E se la ragione è una premessa dove sarà l'altra? Per rispondere a siffatte domande bisogna considerare che la ragione, presa da sè, è un giudizio puramente teorico, e come tale non potrebbe generare che conseguenze altrettanto teoriche. Se pertanto la conseguenza ha da essere una volizione, vale a dire un giudizio pratico, la decisione d'operare in un dato modo, converrà che l'altra premessa contenga l'elemento volitivo e serva così a tragittare il processo raziocinativo dal campo del puro pensiero in quello della volontà. E così è infatti; la seconda premessa è l'adozione della prima, l'accettazione della massima contenuta nella ragione, ma un'accettazione non di puro riconoscimento teorico, bensì di assenso pratico, di quell'assenso che si appropria la massima e vi presta il suo attivo concorso.

---

(1) *Par.*, XI.
(2) *Et. Nic.*, lib. VI, c. XII (XIII). — *S. Th.*, 1ª, 2ªe, q. 13. a. 3.

Ad esempio una ragione, una massima è questa: *Soccorrere l'indigente è cosa buona.* Essa è un giudizio ideale, ipotetico, che dice cioè al mio intelletto: *Dato che alcuno soccorra l'indigente, egli fa cosa buona.* Ma ora la mia volontà entra in ballo; io voglio che questa massima sia vera di fatto a mio riguardo, voglio ch'essa si realizzi ora quanto sta da me, metto la mia energia al suo servizio per effettuarla e dico con la volontà unita al mio intelletto: *Voglio esser io ora quell'*alcuno, *voglio soccorrere l'indigente e perciò far cosa buona.* La conclusione sarà la mia decisione a questo riguardo, e l'esecuzione di essa. — La distinzione tra il riconoscimento riflesso teorico e l'accettazione pratica della massima serve a spiegare il fatto che spesso incontra all'uomo nella vita e che i poeti specialmente hanno notato, di un assenso intellettivo al bene e di un assenso volitivo al male coesistenti contemporaneamente (1). — Così si vede già trasparire l'elemento autonomo, originario, della volontà; perocchè la verità e anche l'evidenza della massima, se può forzare l'assenso teorico dell'intelletto, non basta di per sè a vincere quell'altro assenso, in cui consiste l'anello di transizione dal pensiero al volere, se il volere stesso non vi si presta.

Ma come dietro alla massima teorica, ch'è la prima premessa, può stare, e sta anzi nella più parte dei casi, una ragione o massima più generica, così dietro alla

---

(1) Ovidio:

... aliudque cupido
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Petrarca:

Io veggo il meglio ed al peggior m'appiglio.

Foscolo:

... do lode
Alla ragion, ma corro ove al cor piace.

accettazione volitiva di questa massima, ch'è la seconda premessa, può stare e sta difatti per lo più un'altra volizione da cui essa dipende. Or andremo indietro all'infinito? Non già, chè da una serie distintamente infinita non scenderebbe mai alcuna ragione ed alcuna volizione.

Siccome adunque nella scala logica dell'astrazione arrivati all'*essere,* o al qualche cosa, o al pensabile, abbiamo toccato l'ultimo apice dell'astrattezza, così le massime volitive mettono capo tutte quante a qualche principio, oltre al quale il pensiero non può risalire.

4. Questo principio sarà egli uno o più? Se fosse uno, tutte quante le volizioni procederebbero da esso e sarebbero perciò tutte uniformi, concordanti tra loro e pienamente determinate. Qualunque discrepanza, qualunque disformità non potrebbe in tal supposto procedere che da un errore teoretico, da uno sbaglio commesso nella serie delle deduzioni, non riferibile al volere stesso, giacchè se l'avesse voluto onde mai deriverebbe tal volizione anteriore, posto che tutte derivino dal principio supremo? Saremmo adunque nel pieno determinismo socratico che guardato addentro si risolve in una contraddizione.

In realtà, per spiegare il fatto della discrepanza delle volizioni e degli atti umani, bisogna ammettere, e d'altronde l'abbiam già provato in antecedenza, che i principii a cui tutte queste volizioni si riannodano sono due e sono precisamente il *bene oggettivo* ed il *bene soggettivo.* Dall'aver adottato l'un ordine a preferenza dell'altro, dipendono tutte le volizioni subordinate e posteriori; sicchè tutte si possono ridurre in due serie divergenti che non ammettono un termine comune. « Gl'indirizzi supremi, scrive nella sua bellissima *Me-*

moria citata il professore Bonatelli, ossiano le massime direttrici del volere, si riducono finalmente a due, la soddisfazione del subbietto e il pregio assoluto dell'obbietto, e tra questi due termini c'è opposizione diametrale, tantochè l'uno non può mai essere dedotto dall'altro. Ciò basta a dimostrare che non è possibile una terza massima più generale, delle quali essi siano due differenti applicazioni. — Ora si badi alle logiche conseguenze che di qui derivano. La scelta fra due massime più o meno prossime e immediate non può farsi se non dietro una terza massima già adottata volontariamente; quella fra le due prime, che è o si crede essere più conforme a questa terza, più acconcia a tradurla in pratica, sarà la prescelta. — Ma noi siamo qui davanti a due principii, che non possono essere contenuti in un terzo principio superiore. Che cosa mai potrà servire di fondamento ad una volizione che abbia per oggetto la scelta fra quei due? E notisi bene che una scelta siffatta, in qualsiasi momento si prenda a considerare il volere, o deve esser già stata compiuta o conviene per forza che si compia. Se la scelta è già fatta, il resto non ha più bisogno di spiegazioni; qualunque sia il caso particolare che si presenta, qualunque la particolare massima che fondamenta la nostra volizione, la decisione presente, se volontaria, non può essere presa che in base ad una serie di massime, le quali mettono capo finalmente ad una delle due supreme, che noi abbiamo divisato di sopra e precisamente a quella che venne già adottata. Senza dubbio tutta quella serie non è forse mai presente in modo esplicito alla coscienza; ma essa forma un tutto psicologicamente connesso e organizzato, che si muove entro di noi senza scomporsi e risolversi nelle sue parti e lasciando di solito apparire

nella coscienza soltanto il primo e l'ultimo termine; questo anzi, cioè la massima più immediata e prossima, con maggior chiarezza teorica, il primo più oscuramente ma più energicamente, quasi a forma d'un sottinteso, e rappresentato più che da altro da un sentimento » (1).

5. In poche parole: un uomo sceglie tra il rubare, per esempio, o il restar galantuomo per dei motivi che si collegano via via alla scelta che ha già fatto o fa allora tra il dovere e l'interesse: ma tra queste due cose supreme non potrà scegliere per nessun altro motivo, ma solo in virtù della sua libertà. S'immagini un motivo qualunque per cui scegliesse: esso, come ben osserva il Reid, non può avere alcun valore indipendentemente da noi; esso non diviene motivo se non per rapporto all'intelligenza che lo intende e alla volontà che lo adotta (2); ma, appunto per questo, esso è di necessità un termine contenuto in una delle due serie che mettono capo a quei due supremi, epperò non può essere adottato se non in grazia dell'essere già stato adottato quello da cui dipende. Negando il libero arbitrio ci aggireremmo adunque in un circolo senza uscita.

---

(1) *Intorno alla libertà del volere*, p. 56-7.

(2) Ciò richiama il detto scolastico: *causa finalis agit non secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum.*

IX.

Concetto della libertà bilaterale.

1. La *misura* di Socrate smarrita. — 2. Ercole al bivio. — 3. Definizione della libertà bilaterale. — 4. Alcune testimonianze.

1. La libertà umana, pertanto, la *libertas contrarietatis* esiste, per la gran ragione che le due massime supreme, da cui tutte le altre escono in serie divergenti, sono irreduttibili fra loro: per la gran ragione che la misura, quella misura dei beni che conduceva Socrate al determinismo, qui si smarrisce.

Certamente il bene soggettivo e il bene oggettivo hanno di comune il concetto di bene; certamente si possono paragonare tra loro astrattamente parlando, anzi possiam dire in via assoluta che il bene oggettivo è più pregevole del soggettivo in quanto tale: ma simile comparazione si può fare in quel modo che fanno i geometri sovrapponendo le figure, portando idealmente il centro soggettivo a coincidere col centro oggettivo. Sicchè non bisogna illudersi; io posso bensì far questo giudizio in via assoluta, e tuttavia non ne segue punto

il determinismo, poichè la ragione della superiorità assoluta che ha l'un bene comparativamente all'altro ha solo il suo valore per la volontà, dato ch'essa si sia collocata nel centro assoluto e guardi da questo punto di vista, dato ch'essa abbia deliberato di appigliarsi al partito assolutamente ragionevole senz'altra considerazione interessata ; e ciò suppone ch'essa abbia già fatto la scelta in favore del bene assoluto, oggettivo, razionale, vale a dire suppone già fatta l'elezione e non può determinarla.

Parimenti si possono soggettivamente e in via relativa confrontare i due beni; poichè se un sentimento corrisponde al bene soggettivo, si può anche dire che il bene oggettivo, quantunque puro intelligibile, ne susciti pur uno *sui generis,* affatto spirituale, *est enim sensus et mentis,* direbbe s. Agostino. Ma chi pensasse che dunque il sentimento più forte avrà il sopravvento, costui non avrebbe per fermo approfondito il nostro discorso, poichè senza avvedersene supporrebbe che l'animo avesse già scelto in favore dell'ordine soggettivo, lasciandosi andar dietro a ciò che fa più piacere, a ciò che più stimola il nostro soggetto, senza tener conto alcuno del valore assoluto ed intrinseco dell'oggetto.

2. In realtà l'uomo è in ponte tra questi due ordini di cose separati tra loro profondissimamente: qui davvero Ercole arriva al bivio: e il Rosmini che nell'*Antropologia* e nella *Psicologia* ha dato per ragione ineluttabile della libertà bilaterale l'inconfusibilità tra il bene soggettivo e l'oggettivo, ha assiso questa nobilissima tra le nostre facoltà sull' incrollabile base del fatto.

Il nostro volere, così com'è adesso, si trova in

mezzo ad un doppio ordine di beni: esso è attirato per una parte dai beni soggettivi e reali, che però essendo finiti non possono cattivarne tutta l'attività, tutta l'energia; per l'altra parte è attirato bensì da beni oggettivi, infiniti, assoluti, divini, ma conosciuti soltanto pel lume ideale che nella sua indeterminatezza e pura luce intelligibile è privo d'ogni stimolo reale, non necessita punto. I primi beni suppliscono al loro difetto intrinseco colla maggiore efficacia degli impulsi, sicchè lo Shakspeare scrisse: « Il cervello può promulgare a suo piacimento le leggi contro la carne, ma un caldo temperamento salta sopra un freddo decreto » (1); i secondi, chiamati dal Leibnizio *pensées sourdes* e *cogitationes coecae*, perchè vuoti di percezione e di sentimento, compensano il loro difetto impulsivo col valore intrinseco che, sebbene idealmente, ci dispiegano dinnanzi agli occhi della mente. La volontà quindi può aderire per sua propria forza agli uni od agli altri, e seguire gl'istinti che si suscitano nella nostra realità ed animalità in presenza dei primi, o quelli che si sollevano nel nostro essere intellettuale e morale rispetto ai secondi. Mi si permetta di recare una splendida pagina della *Psicologia* rosminiana: « Non vi ha luogo a vera libertà bilaterale se non nell'ordine morale quando si tratta di eleggere fra una volizione consentanea alla legge, e la sua contraria; perocchè fuori di questo caso, non v'ha ragione che possa indur l'uomo a posporre il bene al male soggettivo, o il maggior bene al minor bene soggettivo. Ma qualora si tratta di porre a confronto l'ordine soggettivo coll'ordine oggettivo-morale, allora s'intende come possa essere che l'uomo anteponga il

(1) *Il mercante di Venezia.*

minor bene oggettivo-morale, al maggiore fra i beni soggettivi; ovvero anche faccia il contrario, anteponendo il bene soggettivo a qualsivoglia gran bene oggettivo-morale. *La ragione di ciò si è che l'ordine soggettivo e l'ordine oggettivo-morale non appartengono alla stessa categoria, nè i gradi loro si possono confrontare, o commisurare insieme, onde niente hanno di comune, nè la specie, nè il genere, epperò neppur vera somiglianza, nè manco vera analogia.* Quindi se si considera il bene morale puramente tale (il quale si scorge nella necessità dell'obbligazione morale), egli non ha forza per sè solo di staccar l'uomo dal bene soggettivo col quale venisse in collisione, se l'uomo stesso non vi pone della sua forza, e a favor suo non si determina, nel che consiste appunto la libertà » (1).

3. Queste considerazioni ci mostrano la libertà umana come una facoltà diversa dalla volontà, derivata da essa, superiore ad essa, risultante dalla doppia natura senziente e intelligente dell'uomo. Per fare una proporzione al modo dei matematici potremmo dire che la libertà sta alla volontà press'a poco come la ragione sta all'intelletto (2). L'intelletto è una facoltà costituita in atto dall'oggetto ideale, e rivolta sempre a quell'oggetto che è l'essere. Ma poichè lo spirito che intende è una realtà finita che insieme sente, ne risulta

---

(1) Rosmini, *Psicologia*, n. 894.

(2) Anche s. Tommaso pone tra queste facoltà gli stessi rapporti: *Sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium* (*S. Th.*, I, q. 83. a. 4). — Col Bonatelli riconosco non doversi esagerare la distinzione tra le facoltà dell'anima in guisa da costituirne quasi delle entità per sè stanti come faceva quella psicologia antiquata che l'Herbart denominò *mitologia psicologica;* ma anche con lui osservo che nonostante l'indubitata unità e identità dell'anima nelle sue diverse funzioni, queste sono però molteplici, realmente distinte, più o meno indipendenti tra loro.

ch'esso possiede inoltre l'attività di applicar l'essere prima alle cose reali da lui sentite (percezione) e poi anche a tutti i suoi atti (riflessione), la quale attività è la facoltà della *ragione,* ed appartiene al soggetto, ripetiamolo, in quanto è insieme sensitivo ed intellettivo. Analogamente avviene della libertà rispetto alla volontà. La volontà è potenza che conseguita all'intelletto ed è rivolta al bene universale. Ma per essere noi intelligenti non solo, sì anche senzienti, ne viene che gl'istinti provenienti dalla realtà e dall'animalità sentita ne turbano l'andamento, contrappesando la tendenza all'oggetto, e quindi risulta in noi un'attività libera di piegar piuttosto la bilancia da una parte o dall'altra, e di applicare la volontà piuttosto ad un bene che all'altro. Quest'attività è la *libertà bilaterale* che potremo, dopo quanto s'è esposto, definire LA FACOLTÀ DI ELEGGERE TRA IL BENE SOGGETTIVO ED IL BENE OGGETTIVO.

Non nelle puerilità oziose d'una vieta scolastica, non nei casi immaginati da una sofisticheria bizantina, ma in tale scelta solenne e morale fra i due ordini che non si commisurano è veramente la soluzione del problema sulla libertà e si vede com'esso è davvero fondamentale per la vita umana, com'è fondamentale il problema sulla conoscenza.

4. Nella filosofia moderna, *color che ragionando andâro al fondo,* per usare la frase di Dante a questo riguardo, videro o intravidero siffatta soluzione che fu nei termini più espliciti proposta ripetutamente dal filosofo roveretano. — Il Saisset, già molti anni addietro, notava che tal diversità di motivi è stata riconosciuta dal buon senso prima ancora che dai moralisti, poichè ognun sa che le grandi molle su cui

poggiano tutti gli atti umani sono il piacere, l'interesse, il dovere. *Or, ces motifs étant de nature et d'origine diverses, il est impossible de leur appliquer une mesure commune* (1). — Il professor Benzoni, dell' Università di Genova, in un suo lavoro recentissimo invoca questa dottrina rosminiana a spiegare non solo l'atto morale, ma anche il dinamismo del pensiero (2). — Con molto acume di logica e di osservazione la illustrò il Bonatelli, specialmente nella *Memoria* che ho citato a più riprese. — E anche il Cantoni, dell' Università di Pavia, la adotta nel suo pregevole *Corso* con una breve ma lucida analisi che voglio qui riportare: « Noi sappiamo esservi due specie fra loro opposte di sentimenti; gli interessati e i disinteressati. Nei primi entrano tutti i sentimenti corporei e parte degli spirituali, i secondi sono tutti spirituali. — Ora la volontà, quando si tratta di sentimenti interessati, si determina sempre necessariamente, o per l'unico desiderio che ci occupa, o per il desiderio prevalente nel momento della decisione, ove ce ne siano più. La volontà, che così opera dicesi *volontà spontanea,* nella quale lo spirito non viene da nessuna forza estrinseca determinato, ma determina sè stesso, benchè necessariamente, in un dato modo. (*In altri termini: è libero* a coactione, *non già* a necessitate). Ma ben diversamente procede la cosa quando sorgono nel nostro spirito i sentimenti disinteressati, i quali sono sempre morali per sè o necessariamente connessi col sentimento morale; poichè, mentre questo ci addita un fine cui l'uomo *deve* tendere, noi riconosciamo poi che questo fine è riposto in ultimo nello svolgimento dei sentimenti disin-

---

(1) *Dictionn. des sciences philosophiques* diretto dal Franck, art. *Liberté.*
(2) R. Benzoni, *L'Induzione.* Genova, Sordo-muti, 1894, vol. II, p. 54.

teressati e nella compiuta attuazione dei loro oggetti. Ma un tal fine e i sentimenti disinteressati che lo costituiscono non vanno sempre d'accordo col fine cui ci spingono i sentimenti interessati e quindi coi desiderii che nascono da questi. Il fine propostoci dai sentimenti interessati è un bene che ha un *valore affatto particolare* per l'essere intelligente e affettivo che opera; poichè quei sentimenti non hanno altro oggetto che il suo piacere e la sua felicità individuale. Al contrario il fine del sentimento morale, e quindi di tutti i sentimenti disinteressati, è un bene che ha un *valore universale*, comune a tutti gli esseri intelligenti e volitivi. Ciascuno di noi tende alla propria felicità, come a fine che ha valore per sè; d'altra parte hanno pur valore per sè gli oggetti dei sentimenti disinteressati che costituiscono il fine morale: la felicità e il fine morale sono dunque amendue fini assoluti e sono *incomparabili fra loro;* eppure, quando l'uno sarà in conflitto coll'altro, la volontà dovrà risolversi per questo o per quello. — Ognuno cerca la propria felicità per una legge naturale degli esseri affettivi; ma se questa, come è legge naturale, fosse anche una legge necessaria ed irresistibile, non potrebbe sorgere nella nostra coscienza il conflitto fra quella legge ed un'altra che s'impone a noi come un dovere, e che, quindi, per sua essenziale natura, non può, o meglio non deve, essere subordinata ad un'altra. Alla sua volta questa legge morale non sarebbe oggetto di dovere, quando fosse necessariamente osservata. Infatti, se io ho il dovere di fare una cosa, posso anche non farla, e se non la faccio, ciò avviene perchè voglio invece seguire l'altra legge, quella della felicità. Dipende quindi da noi, dalla nostra facoltà, il far prevalere nelle nostre azioni l'una o l'altra legge, ossia il proporci l'uno o l'altro fine

come regola della nostra condotta. Ora, in *questa facoltà di scegliere tra due fini assoluti ed opposti,* ossia tra la nostra felicità individuale ed il dovere, consiste appunto la *libertà* » (1).

Se invece di dir *assoluto* anche il bene soggettivo l'avesse detto, come veramente è e come pur egli lo spiega, particolare e *relativo* a noi, mentre solo e davvero assoluto è il bene oggettivo, la definizione dell' illustre neo-kantiano sarebbe la nostra, come la nostra è pur quella dell'antico e sommo Agostino: *Facultas eligendi inter* BONUM PROPRIUM ET MUTABILE *et* BONUM IMMUTABILE ET DIVINUM (2).

---

(1) C. CANTONI, *Corso elementare di filosofia.* Milano, Hoepli, 1889, vol. II, p. 58-60.

(2) Questo concetto s' incontra spesso nelle opere del grande Affricano. V. *De libero arbitrio,* l. III, c. 25. *De Trinitate,* l. III, c. 3. – L'aver chiamato *assoluto* il bene individuale derivò forse nel professor di Pavia dalla massima di Kant che l'uomo è *fine in sè stesso* – Zweck an sich selbst – e che tutti gli uomini costituiscono *un regno di fini* – ein Reich der Zwecke. — Ma l'uomo, come bene osserva lo Zanchi (*op. cit.,* p. 146 n.), è bensì *un fine,* ma non è *il fine;* o, altrimenti, è un fine relativo e non assoluto. E l'uomo, aggiungo io, ha bensì ragione di fine, ma non tutto ciò che è nell'uomo ha ragion di fine anch'esso. L'uomo ha ragion di fine in quanto nelle sue facoltà supreme si congiunge all'assoluto, all'oggettivo, e appunto per questo, appunto in quanto ne è partecipe. Non già in quanto all' assoluto ed all' oggettivo contrappone il suo soggetto e quasi ne lo stacca.

X.

Esame della dottrina socratica-platonica.

1. Due modi della cognizione umana: *materiale* e *formale*. — 2. Possibilità ed origine del male morale. — 3. La facoltà del bene e del male. — 4. Come non si dia una tendenza al male per sè stesso.

1. Socrate e Platone sarebbero stati nel vero se l'uomo non avesse avuto che un modo solo di cognizione.

Se un ente fosse soltanto intellettivo, cioè se non conoscesse le cose tutte in altro modo che formalmente, in questa scienza solo formale e ideale troverebbe una misura per valutare l'entità e il valore di esse, quindi non opererebbe che in modo determinato da siffatta misura. — Parimenti se un ente conoscesse tutte le cose in modo sempre sperimentale, percettivo, sicchè tutte secondo la loro maggiore o minore entità ne colpissero il sentimento, la sua attività volitiva sarebbe proporzionata ai gradi degli enti conosciuti e quindi determinata ancora.

All' incontro l'uomo è dotato di entrambe queste maniere di conoscere, ed è il diverso modo appunto del conoscere che toglie la misura comune alle entità

conosciute e fa sì che tra queste la volontà possa rimanere in bilico. La realità, che è la *materia* della nostra conoscenza, comunica con noi mediante la percezione ed agisce dinamicamente sul nostro sentire; mentre la *forma* di essa conoscenza è pura luce che splende al pensiero nella sua limpida ma fredda chiarezza. Certo, se la verità, la giustizia, l'assoluto, scendessero nel sentimento colla suprema realtà che sta dietro al loro splendore ideale, si avvererebbe quel che Cicerone diceva della sapienza, che *mirabiles amores excitaret sui;* tacerebbe ogni altro sentimento e pensiero; l'infinito trarrebbe a sè l'animo nostro colla forza d'un immenso magnete; la nostra volontà sarebbe interamente e pienamente determinata. Ciò non è; la cognizione dell'uomo è parte materiata o percettiva (e questa in rapporto con una realità limitatissima), parte senza materia e semplicemente formale (e sol questa in rapporto coll'assoluto). Or dunque la cognizione formale e pura è quella che ci fa conoscer gli enti per quel che sono in sè stessi. Ma la cognizione materiata e percettiva perturba l'ordine degli enti presentati dalla cognizione formale, sospingendoci ad operare non più secondo quell'ordine, ma secondo lo stimolo della realità che nella cognizione materiata influisce. Quindi una lotta nell'uomo; ed a lui, alla sua volontà spetta il determinarsi o a favore della legge intellettuale e morale che riguarda gli esseri *formalmente conosciuti,* o a favore della legge dell'entità reale, che segna gli esseri *materialmente conosciuti,* ossia i sentimenti e i loro istinti. A questa condizione dell'uomo alludeva certo Clemente Alessandrino paragonandolo al favoloso *centauro* (1); e in

(1) *Strom.*, 4, 3, 9.

questo senso avrebbe ragione Socrate nel dire, come dice nel Fedone, che il corpo ci turba nel mirare all'*essere puro*, all'*essere in sè*, alla verità oggettiva ed assoluta.

2. Quando la volontà si determina a favore dell'istinto reale si confonde pure con esso ed è così che nasce il peccato. Qui sta la spiegazione dell'origine del male morale, la quale spiegazione sarebbe impossibile nel concetto socratico, com'è impossibile, secondo esso, che un malvagio sia tale di sua volontà; anzi com'è impossibile nel concetto di tutti quelli che parlando del libero volere considerarono solo la facoltà della semplice volizione pedissequa all'intelligenza, e non la facoltà della volizione elettiva, riflessa, libera, che aduna e domina senso e pensiero.

I limiti del soggetto intellettivo, finito e contingente, che si trova in faccia all'oggetto infinito e necessario, sono la fonte prima e perenne donde sgorga il male morale. Qualora la realità del soggetto intelligente fosse infinita ed adeguasse l'infinità dell'essere ideale, non potrebbe certo avvenire che le operazioni di essa realità venissero in lotta colla legge morale ch'è la legge dell'intelligenza: l'essere sotto la forma reale in tal caso non potrebbe trovarsi in guerra coll'essere sotto la forma ideale; giacchè l'essere totale in tutte e tre le sue forme concorda seco maravigliosamente e la triplice legge del suo operare produce quell'armonia primordiale onde s'inizia ogni altra armonia (1). Ma il soggetto reale, dicevamo, non è infinito come l'oggetto ideale: ed attesa questa limitazione della sua realità può benissimo accadere che le operazioni di essa si

(1) Rosmini, *Teodic.*, n. 397.

trovino in contraddizione con la legge dell'essere intellettuale e morale; anzi in ciò appunto consiste la possibilità dell'errore speculativo e del male morale, ch'è un errore pratico, l'uno e l'altro soggettivi e volontarii. Tale limitazione inerisce intrinsecamente a tutte le intelligenze create, mentre Dio, intelligenza e realtà infinita, è solo essenzialmente buono. Il Leibnizio chiamò *male metafisico* l'essenziale limitazione ch'è inerente ad ogni cosa creata; ma se questa non si può ancora dire rigorosamente un male in sè, nè fisico nè metafisico, è però essa che reca in grembo la possibilità del male morale (1). Siffatta possibilità metafisica non può esser tolta neppure da Dio che non può creare un altro sè stesso, ma può venir eliminata di fatto, specialmente in quegli enti che sono costituiti in stato di termine dalla visione assorbente della realità divina, la quale toglie loro oramai la possibilità fisica di trovarsi in lotta colla legge morale e di operare il male. È dunque nella naturazione medesima della volontà creata la possibilità intrinseca del male morale.

Ma inoltre se noi discendiamo particolarmente all'uomo, vediamo ch'esso non è fornito soltanto dell'attività volitiva, ma eziandio dell'attività istintiva che suscitano in lui gli enti reali i quali agiscono con grande efficacia sui sensi e colla loro impressione hanno tanta energia da equilibrare l'attrattiva ineffabile sì, ma pur sempre ideale e di pura luce, della legge intellettivo-morale.

---

(1) In questo senso si potrebbero interpretare le parole del filosofo tedesco quando scrive: *Il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes* (*Théodic.*, n. 20).

Se a tutto questo si voglia aggiungere la considerazione di quella dottrina insegnataci dal Cristianesimo che ci mostra uno squilibrio originale tra le potenze inferiori e superiori della natura umana, propagantesi di generazione in generazione e dovuto al fallo primo di colei

Il cui palato a tutto il mondo costa (1),

si avrà una nozione completa del male che può operare ed opera effettivamente la volontà, la quale in tal caso non vuole già le cose secondo che esige l'ordine oggettivo, ma le vuole in rapporto al soggetto sconvolgendo quest'ordine, facendo il soggetto quasi centro di tutto l'universo, e contrapponendo all'*amore ordinato* (virtù), un abbietto e superbo *egoismo*.

Così le cose perdono, non in sè stesse ma rispetto alla volontà, l'integra ragione di bene e divengono mali, poichè essa scombuia in sè l'ordine assoluto e va contro natura. Questo può fare o non fare, salvi sempre i limiti e le circostanze speciali, la libertà bilaterale o di contrarietà, la quale, rendendosi autrice del proprio stato morale a seconda che segue la legge o ne travia, può dirsi pure acconciamente *libertà meritoria* o *libertà del bene e del male*.

3. A quest'ultima denominazione alcuni si oppongono, e tra questi con molta vivacità Enrico Cenni il cui bel lavoro ho più addietro menzionato. La sua ragione è che la volontà tende al bene e non può volere il male se non coperto da veste di bene, quando *decipitur sub specie boni*. « Da ciò appare, son parole di lui, quanto sia falso il concetto che i più si fanno del libero

(1) *Parad.*, XIII.

arbitrio, con definirlo per la facoltà di eleggere il bene ovvero il male. L'elezione del male non entra nella natura del libero arbitrio, e quindi nella sua reale definizione. Chi mai direbbe che la ragione sia la facoltà di ragionare o di sragionare? ovvero che l'intelletto sia quella di abbracciare il vero o il falso? » (1). Siamo d'accordo che la volontà tende di sua natura al bene, sempre al bene, nient'altro che al bene. Ma è vero o no che di bene ve n'è due maniere, soggettivo ed oggettivo? Ed è vero o no che la libertà bilaterale (poichè si tratta di definir questa, non già la volontà in genere) è la facoltà di eleggere fra questi due beni? Diremo pertanto ch'essa libertà è la facoltà d'eleggere tra il bene soggettivo ed il bene oggettivo, o, come si esprimeva s. Agostino, *facultas eligendi inter bonum proprium mutabile et bonum immutabile divinum.* Dopo questo però, poichè la libera volontà preferendo il bene soggettivo all'oggettivo opera il suo male morale e si rende malvagia, e viceversa preferendo il secondo al primo opera il suo bene morale e si mantiene buona, sembra d'evidenza palmare che possa dirsi la facoltà del bene e del male. Appellandola facoltà del male s'intende significare soltanto che il bene, se è scelto a scapito dell'ordine oggettivo (e la libertà bilaterale, per ripeterlo, consiste proprio nel poter fare questa scelta o viceversa) diventa rispetto alla volontà come male, ed essa pure si fa malvagia.

4. Nel senso d'una tendenza rivolta al male come male, anch'io nego vi sia nell'uomo una facoltà del male. Si prenda pure il caso estremo di un uomo appassionato che vuol fare il male a qualunque costo, a costo

(1) E. Cenni, *op. cit.*, p. 35-6.

anche d'affrontare l'estrema infelicità e la morte. Lo scopo di quest'uomo, anche in tal caso, è pur sempre ed esclusivamente il bene, vale a dire la soddisfazione del subbietto. O non s'odono tuttodì uomini trascinati da simili furie esclamare: Andrò in galera, mi farò tagliare a pezzi, ma almeno mi sarò sfogato? In questa parola *sfogo,* osserva il Bonatelli, è scolpito a chiare note il carattere della tendenza subbiettiva, egoistica, interessata. La stessa acre voluttà con cui talora opponiamo il nostro volere alla legge, solo per opporla, e, secondo dice il poeta,

Nitimur in vetitum cupimusque negata;

lo stesso fare il male a cui ci spinge il sentimento di poterlo fare, *ipsa libido peccandi,* come la chiama s. Agostino nelle sue tanto candide e tanto vere Confessioni (1), è ancora una soddisfazione dell'*Io,* è appunto una *libido,* e siffatta denominazione indica quanto in essa vi sia di bene soggettivo, vano, se si vuole, illusorio, se così piace, ma pur come bene appreso e desiderato. Esso è male solo in quanto avversa il bene oggettivo, e la volontà è malvagia in quanto lo sceglie in contrapposizione a quello.

(1) *Conf.,* II, 4 e 6.

XI.

Esame della dottrina aristotelico-tomistica.

1. Fine unico del volere, secondo Aristotele, e determinismo inevitabile. — 2. Se l'*elezione* di s. Tommaso basti alla volontà bilaterale. — 3. Giudizii del Rosmini e del Jourdain.

1. Aristotele, che impugnò la dottrina socratica, non migliorò le sorti della questione; perchè essendosi ristretto, come abbiam visto, alla scelta tra beni soggettivi cui si applica comune misura, non potè spiegare la scelta del minore a preferenza del maggiore che col ricorrere finalmente anch'egli all'ignoranza la quale ci fa non solo esitare nella deliberazione, ma ci determina anche ad errare nella scelta. Ammettendo che l'uomo non sceglie intorno al fine, e facendo consistere tal fine nella beatitudine o felicità propria, tolse ogni possibilità di elezione veramente libera.

S'io voglio risolutamente la mia salute, non si potrà dire ch'io son libero di scegliere l'una o l'altra di due cose che sulla salute diversamente influiscono; sibbene colla stessa risolutezza vorrò quella che la mia scienza

attuale m'addita come migliore e più confacente, altrimenti sarei in contraddizione meco medesimo, non vorrei risolutamente la mia salute. Ma se nel volere la mia salute, ch'è il fine, io sono determinato, necessitato, privo di libertà, privo di scelta; similmente sarò determinato, necessitato, privo di libertà e di scelta nel volere i mezzi.

Tutto il sillogismo operativo sarebbe determinato. La maggiore, il fine, *io voglio la mia salute,* è determinata per ipotesi; la minore, *questo conferisce maggiormente alla salute che non quello,* è determinata dalla mia scienza attuale; la conclusione, *dunque voglio questo a preferenza di quello,* non potrebbe in alcun modo esser libera, sibbene al tutto determinata. Se no, vorrei e non vorrei la mia salute nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, il che è assurdo.

Il contrario avverrebbe s' io riguardo al fine fossi libero: se fossi libero ad esempio tra l' eleggere la conservazione della mia salute e l'esercizio d'una virtù o l'adempimento d'un dovere; allora sì che la libertà che ho rispetto al fine prolungherebbe i suoi raggi ai mezzi, e questi la potrebbero rispecchiare. Ma perchè questa libertà del fine ci sia, è necessario che tutti i fini si riducano non ad uno solo già determinato (è troppo evidente): ma a due irriduttibili, inconfusibili, incomparabili, incommisurabili, tra cui tocchi alla volontà stessa di determinarsi. Se Aristotele avesse posto come tendenza ultima del volere non la felicità o la beatitudine (ch' è il bene soggettivo) sì il bene in genere indeterminato, che per la costituzione della natura umana le si presenta nelle due forme categoricamente separate di bene soggettivo e di bene oggettivo; se avesse cioè visto che la propria felicità non è l'unica suprema aspirazione dell' uomo, sì anche la verità, la

giustizia assoluta, il bene oggettivamente considerato, avrebbe posto solido fondamento alla libertà che pure sosteneva ad ogni passo ed a tutto potere: ma quantunque forse or qua or là si possa trovare qualche luogo delle sue opere ove tal importante dottrina sembra intravveduta, questi luoghi restano tuttavia troppo isolati, e questa dottrina non è entrata abbastanza nella sua teoria della libertà per poter dire che ne forma una parte veramente organica.

2. In s. Tomaso, ch'è senza dubbio il più illustre commentatore di Aristotele nel medioevo, troviamo pure che il fine ultimo non cade in alcun modo sotto l'elezione (1), ma alcune volte tal fine è detto essere la beatitudine (2) ed altre volte è il bene in genere, il bene universale e comune (3). Ad ogni modo una distinzione netta tra l'ordine soggettivo ed oggettivo non vi si rinviene, quale fondamento della libera scelta.

All'Aquinate pareva aver sufficientemente provveduto a stabilire in maniera incontrovertibile la libertà umana coll'osservazione che la ragione deliberante *se habet ad opposita,* ciò che non può avvenire negli enti privi di ragione e quindi privi eziandio di libero arbitrio. Ecco come: « È da considerarsi che alcune cose agiscono senza giudizio; come la pietra si muove all'ingiù e similmente tutto ciò che è privo di cognizione. Alcune altre poi agiscono con giudizio, ma non libero, come gli animali bruti. Imperocchè giudica (*sic!*) la pecora,

(1) *Ultimus finis nullo modo sub electione cadit* (*S. Th.*, 1ª, 2ªe, q. 13. a. 3).

(2) *Necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini qui est beatitudo* (*S. Th.*, I q. 82. a. 1).

(3) *Voluntas est quidem secundum ordinem naturae determinata ad unum commune quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum* (*S. Th.*, 1ª, 2ªe, q. 13. a. 2).

nel vedere il lupo, ch' esso è da fuggirsi con giudizio naturale, e non libero, perchè giudica questo per naturale istinto non *per comparazione*... Ma l'uomo agisce con giudizio, perchè giudica alcunchè esser da fuggirsi o da seguirsi *per virtù conoscitiva*. E poichè questo giudizio non avviene per naturale istinto nel particolare operabile, ma per una certa *comparazione della ragione*, perciò agisce con giudizio libero potendo esser portato a cose diverse. Poichè la ragione intorno ai contingenti ha via *a cose opposte*, come è chiaro nei sillogismi dialettici e nelle persuasioni rettoriche... E pertanto è necessario che l'uomo sia dotato di libero arbitrio perciò stesso che è razionale » (1).

Manifestamente però, ciò non basta a costituire la libertà bilaterale; perchè quando l'elezione è fatta tra motivi omogenei, entro l'ordine soggettivo, essa è determinata dalla loro grandezza maggiore o minore. I bruti, che l'Angelico Dottore pur dice determinati *ad unum*, certamente eleggono talora tra due allettamenti contrari (2); ed eleggono anche i bambini nell'età in cui non s'è ancora dischiuso agli occhi della loro riflessione l'ordine oggettivo: ma appunto perciò essi non hanno ancora l'esercizio della libera volontà che solo attingono quando siano arrivati all'età cosidetta della ragione, del

---

(1) *Considerandum est quod quaedam agunt absque judicio; sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis, videns lupum, esse fugiendum, naturali judicio et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat... Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rethoricis persuasionibus... Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.* (*S. Th.*, I, q. 82. a. 1).

(2) S. Tommaso che altrove seguendo Aristotele dà ai bruti in qualche

discernimento tra il bene ed il male morale. L'elezione si richiede certamente all'atto libero, ma non basta ancora a costituirlo. Ogni atto di libertà bilaterale è certo un atto di elezione, ma non viceversa ogni atto di elezione è libero di questa libertà. Anche i deterministi ammettono che l'uomo faccia paragoni e confronti di cose opposte, pure sostengono ch'egli sia determinato dal bene che in questo paragone apparisce maggiore e prevalente. Il Cenni chiama assurda ed illogica la *comparazione necessaria*, perchè essa dinota il recare il pensiero sopra due cose, nel mentre l'essere necessitato implica l'assoluta determinazione a una cosa sola (1); però si può rispondere che i due beni incompatibili si presentano da sè alla volontà e che necessaria dicesi solo la susseguente elezione nel senso non già ch'ella sia sforzata, come forse intendeva, ma non libera sebbene spontanea. E non è dubbio che quando il conflitto sia tra motivi dello stesso genere, rapportandosi questi ad un motivo superiore necessariamente voluto, non debba prevalere il più forte, vale a dire quello che si conforma più esattamente al superiore, altrimenti si avrebbe davvero la contraddizione e l'assurdo.

3. Il Rosmini, per deferenza al grande Dottore italiano, tenta di interpretarne favorevolmente la dot-

---

modo la volontà perchè attribuisce loro una certa cognizione imperfetta (il che però anche talora contraddice, mostrando quanto ciò gli ripugni e quanto poco rigorosamente si debbano intendere le sue espressioni), parlando della volontà come potenza d'eleggere, nega al tutto ch'essi l'abbiano: *Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit* (*S. Th.*, 1ª, 2ae, q. 13. a. 2). – Certo è così, certo ai bruti non si conviene una vera *elezione libera*, ma perchè mai se non perchè i bruti non assorgono all'ordine oggettivo?

(1) *Op. cit.*, p. 33-4.

trina: « A mio avviso, egli scrive, si dee intendere che s. Tommaso parli di questo terzo grado di elezione (*elezione tra il bene soggettivo e l'oggettivo*) quando egli pone nell'atto dell'*eleggere* la libertà umana; perocchè egli parla evidentemente di quell'elezione che serve alla moralità, parla di un'elezione morale; e l'elezione non è morale se non in questo terzo suo grado, come dimostrammo » (1). Ma senza voler contraddire a colui che m'è caro appellar col nome di Maestro (e come si trasmetterebbe la scienza senza maestri che la insegnino, benchè con ragioni, non con parole in cui ciecamente giurare?) a me par ovvio che se il Dottore d'Aquino avesse colto ben a fondo il vero concetto della libertà non si sarebbe imbarazzato nel problema bizzarro del medio-evo, non v'avrebbe risposto tanto di sfuggita come abbiam visto, e non avrebbe presentato il fianco alle acute osservazioni del Dottore scozzese. La soluzione di s. Tommaso, nota il Jourdain certo benigno, è meno sviluppata che non si sarebbe sperato; si limita a rispondere che nell'ipotesi

---

(1) *Antropologia*, ecc., n. 583. Ed aggiunge in nota: « La libertà, secondo S. Tommaso, è un carattere, come anche noi diciamo, di certi atti della volontà, e non di tutti. Gli atti della volontà da s. Tommaso furono ridotti a due principali: la *volizione* e l'*elezione*. La volizione semplice non è libera; la libertà tiene la sua sede nella seconda, cioè nella elezione secondo il santo Dottore. *Proprium liberi arbitrii est electio*, dice. *Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato: quod est eligere, et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet* (S. I, 83, 3). Chi vuol aver sott'occhio raccolti i luoghi dell'angelico Dottore, ne' quali egli insegna che la libertà ha sua sede nell'atto dell'elezione, basterà che apra il Petavio al Lib. III, cap. IV, *De opificio sex dierum*. Ora tutti questi luoghi, ben considerandoli, non provano mica che l'Aquinate intendesse affermare che ogni elezione fosse libera, ma solamente che un carattere della libertà è quello dell'elezione, e che non vi può essere libertà, là dove non vi sia elezione. Finalmente bene spesso, come dicevamo, s. Tommaso non parla dell'elezione in genere, ma dell'elezione morale. »

delle due cose perfettamente uguali sotto un rapporto, niente vieta che non si trovi nell'una qualche vantaggio che la renda superiore all'altra; da quel momento la volontà si porta piuttosto verso l'una che verso l'altra. Sembrerebbe risultare da ciò, continua lo stesso Jourdain, che la scelta della volontà, secondo S. Tommaso, non potrebbe aver luogo senza un motivo e ch'essa ceda al motivo più forte. Ma un filosofo può concedere questo punto di fatto, senza attribuire ai motivi una virtù necessitante che incateni la volontà e distrugga il libero arbitrio. Ora, a questo riguardo il pensiero di s. Tommaso non è equivoco, e non già in un passo isolato, ma in ogni occasione, egli riconosce altamente all'anima umana il potere di decidersi, di volere o di non volere, di volere una cosa ovvero un'altra (1).

Io riconosco volentieri che l'Aquinate ha affermato con grande energia e ripetutamente il libero arbitrio; che ne ha descritto, come si vedrà in seguito, l'efficacia causale in modo assai preciso; ma devo ammettere che, sia pel tempo, sia per la troppo stretta sequela ad Aristotele su questo argomento, egli non ne ha ben distinto l'atto proprio, la propria natura, e quindi pose l'umana libertà in una situazione difficilmente sostenibile.

---

(1) Ch. Jourdain, *op. cit.* vol. I, p. 341.

XII.

Esame della dottrina kantiana.

1. Sguardo retrospettivo. — 2. Ciò che ha di vero la soluzione di Kant. — 3. Avvertenza. — 4. Lato vero del concetto socratico: imperativo morale.

1. Per un giudizio complessivo delle due scuole antiche si può forse dire che la socratica o platonica s'era collocata troppo in alto nell'ordine oggettivo, raffrontando gli atti umani a questa stregua, misurando le cose con essa, ch' è pur la misura vera di tutte, epperciò chiamando scienza sol questa ed ignoranza quella che ne discorda sebbene anch'essa sia conoscenza ma in diverso modo. — All'incontro la scuola aristotelica s'era ristretta troppo nell'ordine soggettivo, nella cerchia più reale e più umana della vita, perdendo di vista ciò che più la innalza, la nobilita, ne rende feconde le ardue battaglie.

Così si produssero le due correnti opposte, la prima delle quali rompe contro l'ostacolo della responsabilità, il principio d'imputabilità dell'atto; la seconda contro l'ostacolo della ragion sufficiente, il principio di

ragione ch'è pure in questo caso il principio di causa: l'una e l'altra rendendo impossibile per conseguenza la nozione della libertà bilaterale che non si regge se non è suffragata da entrambi i principii.

2. Questo intese il Kant quando volle conciliare la libertà e la causalità ponendo la prima nell'ordine noumenico e la seconda nell'ordine fenomenico.

Vi ha un senso speciale in cui tale dottrina rappresenta la vera soluzione del problema. Poichè l'ordine fenomenico, nello stesso sistema di Kant, è l'ordine puramente e interamente soggettivo. Ora in quest'ordine tutto è senza dubbio determinato o, come direbbe il Kant, tutto è dominato dalla legge della causalità senza che sia possibile in esso un atto veramente libero. Noi abbiam visto che non soltanto gli animali bruti, ma l'uomo medesimo, finchè è rinserrato nell'ordine soggettivo, o, con linguaggio kantiano, nel mondo dei fenomeni, esso non è libero. L'uomo è libero solo in quanto rompendo l'involucro del soggetto assorge nel mondo dei noumeni, nel mondo dell'assoluto e gli si svela qui l'ordine oggettivo: sicchè l'ordine oggettivo e assoluto essendo eterno, si può dire che l'uomo non è libero se non in quanto vive col pensiero nell'eterno (1).

---

(1) Il significato di *fenomeno* e *noumeno*, è ambiguo in Kant, ed ambigua la relazione tra l'uno e l'altro. Talora per *fenomeni* intende le cose quali ci appariscono all'esperienza sensibile, in contrapposizione ai *noumeni* che sono le cose in sè stesse: tal'altra per *fenomeni* intende bensì le cose in quanto sensibili, ma in contrapposto ai *noumeni* che sono le idee delle cose, le cose intelligibili. In breve, ora pone tra il fenomeno e il noumeno la relazione che c'è tra le parvenze e la sostanza; ora la relazione che c'è tra la realtà e l'idea o l'essenza. Confusione, come si vede, gravissima del mondo reale coll'ideale, poichè ognuno intende come sian cose ben diverse queste tre: 1.° Il complesso delle qualità sensibili

In tale significato si potrebbe prendere l'uomo noumenico col suo carattere intelligibile nella morale kantiana, la quale, s'è detto, lâcera i veli della kantiana metafisica. Nè è meraviglia pertanto se lo stesso Rosmini, che combattè con sì gran vigoria il Kant nel campo speculativo e che ne impugnò eziandio la dottrina della libertà in quanto si rattiene al sistema filosofico, riconobbe anche che in siffatta dottrina v'ha una parte di vero (1), poichè l'intelligenza è fonte della libertà col rappresentare all'anima l'ordine oggettivo nella sua necessità morale, e l'anima vedendo questa necessità suprema sa di potere e di dovere, benchè non sia determinata a volere (2). L'uomo noumenico, in questo senso speciale, potrebbe ravvisarsi descritto nelle seguenti parole del Roveretano: « L'uomo, come essere intellettivo, non sente altro o percepisce altro se non l'essere ideale e l'essere assoluto: non percepisce neppure sè stesso, se non in un modo assoluto. *La sua esistenza dunque come essere intellettivo non è nel soggetto: è nel mondo degli esseri assoluti, è nell'oggettività.* »

3. Ma si badi anche qui di non cadere in errore: l'uomo acquista la libertà sollevandosi fuor del soggetto, innalzandosi sull'ali dell'intelligenza nei cieli

---

di un corpo, le parvenze, il colore, il sapore, ecc. che ci dà l'esperienza. 2.° La sostanza reale del corpo quale esiste in sè stesso, indipendentemente dai nostri sensi e dalla nostra esperienza. 3.° L'essenza intelligibile, l'idea di quel corpo, quale è solo nella mente. Con questi equivoci egli accosta la sua dottrina dei noumeni, fondamento trascendentale dei fenomeni che non son cose in sè, alla dottrina platonica che riguarda il mondo intelligibile come fondamento del mondo sensibile; e dice la ragione esser vera causa rispetto al mondo sensibile *per mezzo delle idee*.

(1) *Filosofia della Morale*. Intra, Bertolotti, 1867, vol. I, p. 238, n.

(2) *Psicolog.*, n. 896.

dell'oggetto, uscendo dal fenomeno nel noumeno, se così si vuol dire: non bisogna però dimenticare che se dal soggetto si staccasse totalmente, se l'ordine oggettivo totalmente lo assorbisse, cesserebbe con ciò la libertà bilaterale medesima che si voleva spiegare. Fa d'uopo che l'uomo per esser libero di cotale libertà non sia nè sommerso nel soggetto nè assorto nell'oggetto, nè tutto fenomeno nè tutto noumeno, ma l'uno e l'altro insieme in modo che possa egli stesso optare per l'una delle due parti.

Si tratta di riconoscere come l'uomo sia libero, perchè lo affranca dalla schiavitù il lume dell'intelligenza, lume per cui egli, oltre la vita sensibile legata all'ordine soggettivo, vive d'una vita intellettuale e morale che spesso colla prima si trova in conflitto. A questa seconda vita, ed all'efficacia che l'uomo può trarne onde combattere gl'istinti della prima, si riferiscono le parole del Rosmini che seguono quelle testè citate: « Di qui ne viene che l'ordine oggettivo, in quanto è procurato da lui (soggetto intellettivo), è ordine suo proprio; e il disordine oggettivo, in quanto è procurato da lui, è disordine suo proprio. Se dunque nell'uomo non v'avesse che l'essere intellettivo-volitivo mero e puro, se non v'avesse cioè che l'atto onde egli s'affissa negli enti e vi aderisce, sarebb'egli naturalmente morale, come l'animale è naturalmente sensitivo. La necessità morale adunque esiste nel mondo oggettivo ed assoluto, e l'uomo ne partecipa in quanto egli partecipa di questo mondo oggettivo ed assoluto. Ma una tale necessità è di natura sua invincibile e insuperabile, appunto perchè è invincibile ed insuperabile la natura degli enti che formano il mondo oggettivo ed assoluto. Ella dunque esige, prescrive, comanda, impera, castiga e premia, tutto ciò con un atto della

stessa necessità. Alla domanda dunque, onde avvenga che l'uomo possa operare secondo la stima oggettiva delle cose, lasciata al tutto da parte la stima soggettiva, si dee rispondere, che l'uomo attigne questa forza dallo stesso mondo oggettivo ed assoluto, *in cui egli esiste e vive come essere intellettivo* » (1).

4. Così si vede che la legge morale ha sua sede al centro dell'assoluto, e poichè la verità in ultima analisi è soltanto nell'assoluto, ne deriva che l'operare seguace della vera scienza è sempre morale e che se l'uomo non seguisse nella distribuzione della sua stima e del suo affetto che il lume della ragione, sarebbe sempre buono. A questo modo si giustifica in parte la dottrina socratica sull'equazione della sapienza colla virtù, dottrina cui lo stesso Aristotele s'accosta quando dice *essere impossibile che sia prudente davvero chi non è buono* (2), e quando dichiara essere la virtù *ragione vera* e *appetito retto,* perchè la *verità* deve pur presiedere alla *ragione pratica;* ricostituendo inconsciamente, chi ben guardi, le idee, ossia il mondo oggettivo di Platone (3).

Ciò che si oppone a questa scienza o sapienza, non è già un'ignoranza che scusi e tolga l'imputabilità, ma è una conoscenza di diversa maniera che ci lascia la totale responsabilità dell'azione; è una cognizione materiale che s'intreccia, come abbiam detto, alla cognizione puramente formale, turbandone spesso la serenità tranquilla.

Non per questo la legge muta d'un apice la sua

---

(1) *Antrop.,* n. 362.

(2) ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. *Et. Nic.,* l. VI, c. XII (XIII), n. 10.

(3) *Et. Nic.,* l. VI, c. II. — Zanchi, *op. cit.,* p. 140, n. — *Recta ratio ipsa est virtus,* dice pure s. Agostino (*De utilit. credendi,* XII, 27).

inflessibile obbligazione che c'impone di operare secondo l'ordine mostratoci dalla cognizione formale, di rispettare le cose per quel che sono in sè stesse nel loro prègio intrinseco, di riconoscere praticamente e coll'adesione del nostro soggetto l'ordine degli enti quale ci si manifesta nella conoscenza diretta e oggettiva.

Questa legge del rispetto all'ordine oggettivo degli esseri, che tanti pensatori hanno ammessa e formulata (1) è per noi l' imperativo categorico della morale; talchè il *giudizio pratico* della volontà, ossia l'atto con cui essa si getta da una parte o dall'altra ed inizia l'operazione trascinandosi dietro tutto l'uomo, questo giudizio pratico, dico, è buono moralmente quando s'adatta all'ordine oggettivo, alla cognizione formale; altrimenti è malvagio quando segue gli allettamenti della cognizione materiata in contradditorio a quella e ligia all'ordine soggettivo.

---

(1) S. Agostino definisce la virtù quando *ordinis amor*, quando *ordo amoris* — *Definitio brevis et vera virtutis* ORDO *est* AMORIS (*De Civ. D.*, l. XV, c. 22). — E la legge eterna che ci splende al pensiero è *Ratio divina vel voluntas Dei* ORDINEM NATURALEM *conservari iubens, perturbari vetans* (*Contr. Faust.*, l. XXII, c. 27 Cfr. *De Civit. D.*, l. XIX, c. 15). — Il Gerdil sull'orme sue così stabilì il supremo principio della morale: *Noi dobbiamo conservare in tutte le nostre operazioni i naturali rapporti di convenienza che esistono fra le cose* (*Principes métaphysiques de la morale chrétienne* e *Dissertazione sull'origine del senso morale.* Opere, t. II, ediz. romana). — Il Finetti l'espresse con due parole: *Serva ordinem* (*De principiis iuris naturae et gentium*, t. III, l. 7, c. 6). — La *bellezza* che nella virtù descrive frequentemente Platone, e la *convenienza* fra le cose, nella quale pure gli stoici riponevano l'onestà, si riducono a questo concetto; così pure il principio posto dal Vico nell'*ordine della mente divina* (*De uno universi juris principio*, ecc.). — Considerando che il primo rapporto che passa fra tutte le cose e dal quale gli altri scaturiscono è l'essere, l'entità, che ognuno partecipa in maggior o minor grado derivandone la propria maggiore o minore dignità e perfezione, si scorge come i detti principii si riducano agevolmente a quello più preciso e scientifico del Rosmini: *Riconosci praticamente e nell'ordine suo l'essere che conosci speculativamente.*

Tutti i cogniti, relativamente alla nostra attività intellettuale, costituiscono altrettante ragioni d'operare, senza che ciò dipenda minimamente dal modo con cui sono conosciuti. Per esempio, noi conosciamo l'uomo in modo percettivo e sperimentale; invece conosciamo l'Essere supremo solo in modo ideale e negativo. Il primo modo ha una grande efficacia per muovere la nostra volontà, il secondo assai minore. Tuttavia l'uomo non vale di più, nè Iddio vale perciò di meno; e quindi se i nostri atti si rivolgono ad essi non in proporzione di quel che valgono e che sono, ma in proporzione del modo di conoscimento più o meno efficace, noi operiamo contro la retta ragione, contro la legge dell'intelligenza e della scienza, contro la legge morale.

L'atto della volontà per essere moralmente buono deve dirigersi all'oggetto, alla cosa in sè, al suo pregio intrinseco, non sorgere da altro motivo, non mirare ad altro fine. Ogni considerazione soggettiva, ogni lusinga di piacere, ogni calcolo d'interesse, che a ciò si opponga, dev'essere sacrificato; e questo esige nell'uomo uno sforzo, una battaglia, che la dottrina socratica, coll'immedesimare la semplice contemplazione teoretica e la virtù morale, ha avuto il torto di non rilevare, prestandosi così ai colpi dello Stagirita (1). *A viro virtus.*

(1) *Et. gr.*, I, 1.

XIII.

Rigorismo e quietismo.

1. Impossibilità della virtù assoluta negli enti finiti. — 2. Il rigorismo ed il quietismo. — 3. Virtù e felicità. — 4. Eudemonologia e Morale.

1. Il gran nemico della virtù è dunque l'ordine soggettivo, in altre parole l'egoismo, allorchè si erige di fronte all'ordine assoluto imperato dalla legge (1). E poichè quest'egoismo è talmente insito nelle nature anche più generose che è impossibile immaginarlo al tutto sterpato, ne segue che la virtù assoluta non è retaggio di alcuna creatura.

Ogni creatura ragionevole, per quanto eccellente ella sia, è sempre limitata in questo ch'ella non può volere nè l'assoluta infelicità propria, nè l'assoluta propria annichilazione. Ora ogni natura contingente, non essendo necessaria nè avendo in sè un prezzo infinito e incondizionato, è evidentemente inferiore dinnanzi al

(1) *Innatus amor sui est causa omnis peccati*, dice l'Aquinate (*S. Th.*, 1ª, 2ªᵉ, q. 77. a. 4).

prezzo infinito ed incondizionato della legge morale. E la legge morale esige senza alcuna eccezione di essere preferita a tutto, fosse anche colla perdita intiera della propria esistenza e della propria felicità: e tale esigenza è assolutamente obbligatoria, di un'assoluta ed intrinseca necessità morale, perchè mai, in nessun caso, nè per qualsivoglia danno, la legge morale potrebbe essere posposta a cosa alcuna. Vero è che l'ottimo Autore delle creature intelligenti non può giammai permettere una sì fiera estrema collisione, e la giustizia stessa, la legge morale, vi si opporrebbe; ma tuttavia questo si lascia concepire come possibile, e la semplice concezione sua è sufficiente a poter cavarne la conclusione che nessuna creata volontà potendo veramente giungere a una perfetta disposizione d'animo di voler risolutamente mantenere la legge in ogni caso possibile, anche in questo almeno concepibile della totale infelicità o totale annichilazione, la sua adesione alla legge ha sempre qualche cosa di condizionato all'esistenza ed alla felicità soggettiva, costituendone una limitazione morale necessaria, priva, per altro, di qualunque imputabilità. Questo difetto di pienezza di bontà morale nelle creature mostra profondamente vero il detto di Cristo: *Uno solo è buono, Iddio,* poichè Egli, identificandosi con la legge morale, anzi essendo questa legge medesima sussistente, ha una volontà incondizionatamente buona, com'è incondizionata ed assoluta la legge stessa (1).

2. Alcuni, considerando appunto come alle opere umane più virtuose si mescoli talora in un modo o

(1) MATT., XIX, 17 — LUC., XVIII, 19. — ROSMINI, *Antrop. soprannat.*, vol. II, p. 71-3 (ove è incorso errore nella citazione scritturale).

nell'altro l'amore del bene soggettivo, ritennero la virtù come cosa pressocchè impossibile.

Il Kant in più luoghi mostra di dubitare che v'abbia al mondo un solo atto di virtù ispirato unicamente dall'*idea del dovere*. Combattendo l'edonismo che ripone il principio morale nel piacere, egli spinge tanto oltre la sua dottrina della virtù disinteressata da toglier valore morale a qualunque opera buona sia fatta con accompagnamento di piacere anche purissimo. Lo Schopenhauer chiamò questa un'apoteosi del disamore, citando a conferma quel celebre epigramma dello Schiller che il Bonatelli tradusse in questa guisa:

Scrupolo di coscienza:

Volontier per gli amici io mi presto,
Ma pur troppo lo fo con piacer;
Onde il cor mi rimorde che questo
Non sia fatto conforme al dover.

Soluzione:

Sola via per uscir dallo stretto
È gli amici sprezzare e odiar;
Poscia, oprando a tuo marcio dispetto,
Della legge i comandi ascoltar.

Altri, osservando, come l'Ardigò, che pur nella religione cristiana le azioni morali sono ispirate dalla speranza del premio o dal timor del castigo, credettero con ciò rovinata la morale e sostituito ad essa il suo contrario, cioè l'egoismo (1).

Nel seno stesso del cristianesimo era sorta la questione, e ognuno conosce la viva polemica che arse tra Fénelon e Bossuet intorno al cosidetto *quietismo*.

(1) R. Ardigò, *La Morale dei Positivisti*, p. 1-5.

L'Arcivescovo di Cambrai e la pia signora Guyon avevano per sè un gran fondo di ragione nel sostenere che il bene doveva praticarsi indipendentemente dal premio promesso e dal castigo minacciato, poichè, si dica quel che si vuole, tale è l'essenza della virtù, e tale è l'essenza della religione cristiana che s'informa allo spirito di abnegazione e di sacrificio. Io non so se allora venne in mente di richiamare quel fatto che si legge in una vita, mi pare, o leggenda di qualche santo antico, di una donna che s'aggirava per le vie della città con un secchio d'acqua in testa e una face in mano gridando che voleva spegner l'inferno e dar fuoco al paradiso affinchè si esercitassero le virtù cristiane per solo amore di Dio. Certo una bella sentenza di s. Agostino dice che la città terrena è fondata sull'amore di sè fino al disprezzo di Dio; la città celeste sull'amore di Dio fino al disprezzo di sè (1). — Ma dove i quietisti cominciavano ad aver torto, e l'avversario loro, il Bossuet, ad aver egli ragione, era quando insegnavano che l'uomo dovesse essere *indifferente* al premio od al castigo. Così si rompeva un anello della medesima legge oggettiva di giustizia e di morale, per la quale il premio si riporta al bene ed il castigo al male liberamente operato.

Se la virtù dev'essere disinteressata, è anche giusto che il virtuoso sia ultimamente felice, e tale felicità del virtuoso, anche riportata a sè, la si ama virtuosamente se la si ama oggettivamente, cioè come facente parte dell'ordine universale ed assoluto. Mi pare che in questo modo si accordino le due supreme aspirazioni dell'uomo alla giustizia ed alla felicità, per solito divise in terra affinchè il pregio dell'atto morale sia disinteressato e

(1) *De Civ. D.*, l. XIV, c. 28.

quindi più meritorio, ma non divisibili perennemente e definitivamente (1).

3. Errano quelli che negano vi possa essere conflitto tra la felicità e il dovere; poichè sebbene una condotta onesta e virtuosa innegabilmente possa arrecare vantaggi grandissimi, pure è impossibile dimostrare ad ogni uomo in ogni caso della vita che gli convenga sempre esser virtuoso, e quando pure il filosofo lo dimostrasse non se ne persuaderebbe l'operante in concreto. Cicerone, che cogli stoici riteneva sempre beato l'uomo virtuoso, e beato persino Attilio Regolo nei momenti del supplizio (2), a un certo

---

(1) In una sua operetta religiosa il Rosmini scrive queste belle considerazioni che dirimono, a mio vedere, tutta la discussione sul quietismo: " Tanto la *giustizia*, quanto la *beatitudine* può dirsi fine dell'uomo; ma la *giustizia* è il fine che l'uomo dee proporre a se stesso; la *beatitudine* è il fine che in creando l'uomo si è proposto Iddio. La natura dell'uomo desidera essenzialmente la beatitudine; perciò appunto la beatitudine non è un dovere, non è, come tale, il fine che *dee* proporsi la *volontà* dell'uomo, ma il fine che *può* proporsi, e che non può a meno di proporsi. Che se poi si considera nella beatitudine, a cui l'uomo è destinato, quello che v'ha di giusto, allora anche la beatitudine è fine che l'uom *dee* proporsi; cioè egli dee voler esser beato per amore di giustizia; dee amare la felicità considerata come *effetto* della *giustizia*, e però come cosa da Dio voluta; giacchè Iddio vuole la beatitudine del giusto; ed è cosa troppo giusta che il giusto sia beato. E la ragione principale onde anche i beati in cielo goderanno di loro felicità, sarà appunto questa, che la riconosceranno giusta; sicchè nella stessa beatitudine ameranno sopra modo la giustizia, e loderanno per essa e in essa la giustissima volontà di Dio... Sicchè la giustizia è sempre l'ultimo fine, o sia l'ultima ragione di amare debitamente qualsivoglia cosa. „ — I nostri atti devono essere disinteressati, generosi, secondo il detto di Cristo, *è meglio dare che ricevere*, vale a dire *è più nobil cosa meritare che godere*. Ma il possesso completo della giustizia, non può a meno, per l'assolutezza sua, che conferire la felicità; e questa allora s'inoggettiva in essa ed in essa si assorbe. " *Beati* voi, perchè sarete *saziati di giustizia*. „

(2) *Nec vero ego M. Regulum aerumnosum, nec infelicem, nec miserum unquam putavi*, ecc. *Parad.* II.

punto prevede il riso dell'incredulità: *licet irrideat si quis vult* (1).

Ma errano eziandio quelli che negano la virtù e la beatitudine convergere in un unico punto finale ed eterno, perchè con ciò vengono a negare l'assolutezza della prima di fronte alla relatività della seconda, la supremazía di quella su questa, e per un amore esagerato alla virtù assoluta, all'assoluta giustizia, finirebbero a rendere la virtù nè assoluta nè giusta.

Socrate in un bellissimo luogo del Fedone dimostra molto bene che la virtù dev'essere disinteressata, e che non può dirsi tale una transazione qualsiasi di voluttà con voluttà, uno scambio di piacere con piacere; ma non rinuncia per questo alle speranze della vita futura nella quale la felicità sarà degno compenso alla giustizia.

Così fu quel dialogo:

« Socrate. — Adunque, o Simmia, non s'addice la « qualità che s'appella fortezza segnatamente agli ama- « tori della sapienza?

« Simmia. — Certo.

« Socrate. — E la temperanza, come la chiamano, « quella virtù che ha ufficio di signoreggiar le pas- « sioni, non conviene sopratutto a quelli soli che ten- « gono il corpo a vile e vivono filosofando?

« Simmia. — Necessariamente, dice.

« Socrate. — Difatti, dice, se tu vuoi porre ad « esame la fortezza e la temperanza degli altri uomini, « ben le troverai degne di riso.

« Simmia. — Oh! e come, Socrate?

« Socrate. — Tu sai, dice, che questi altri repu- « tano la morte come uno dei più gran mali.

« Simmia. — E molto, dice.

(1) *Parad.*, I.

« Socrate. — Adunque, è per timore di maggiori « mali che cotesti coraggiosi sopportano la morte, « quando la sopportino.

« Simmia. — Questo è.

« Socrate. — Sicchè, per via dell'aver avuto paura « e per paura i coraggiosi tutti son tali, dai filosofi in « fuori. Quantunque, davvero, paia assurdo che uno « sia coraggioso per viltà e paura!

« Simmia. — Certo sì.

« Socrate. — E che? Quelli di loro che sono tem- « peranti, non incorrono in questo stesso d'essere tem- « peranti per intemperanza? Quantunque sembri ciò « impossibile, pure tale appunto è questa loro tempe- « ranza scipita: poichè temendo di rimanere privi di « altri piaceri e desiderosi di questi, si astengono da « alcuni sopraffatti da altri. Ben è vero che chiamano « anch'essi intemperanza il lasciarsi sopraffare dai pia- « ceri, ma ciò non li impedisce di vincere certe voluttà, « nell'interesse di altre voluttà di cui son schiavi: il « che viene a quello che si diceva or ora, ch'essi sono « temperanti per intemperanza.

« Simmia. — Ciò par molto verosimile.

« Socrate. — O beato Simmia, bada dunque che « non è già questa la retta via della virtù, barattare « piaceri con piaceri, dolori con dolori, paure con paure, « e i maggiori coi minori, come monete; ma la sola « buona moneta, o Simmia, colla quale conviene can- « giare tutto il resto, è la sapienza: chè con questa « si acquista tutto, si ha tutto, fortezza, temperanza, « giustizia; ed insomma ogni virtù vera si acquista « colla sapienza, indipendentemente da piaceri, da « paure, da dolori, da tutte le altre simili impressioni: « laddove, tolta la sapienza, quella virtù che nasce « dal barattare le passioni fra di loro non è che fan-

« tasmagorica e servile in realtà, senza nulla nè di « sano nè di vero; perocchè la verità della virtù giace « precisamente nella purificazione da simili impressioni, « e la temperanza, la giustizia, la fortezza, ed essa la « sapienza sono altrettante purificazioni. Ed egli pare « che quelli che hanno stabilite le iniziazioni non fos- « sero gente da poco, ma fino da antico ci adombrino « che chi giunga nel mondo di là non iniziato nè pu- « rificato, giacerà nel brago; dove, chi giungerà colà « purificato e iniziato, abiterà cogl'Iddii. — Del cui « novero appunto, niente ho nella mia vita tralasciato « per essere ancor io, anzi ci misi tutto l'animo. Se « io poi ci ho messo l'animo rettamente, e son venuto « a capo di nulla, ne sapremo il certo pervenuti colà « quando Dio voglia, di qui a poco, come pare. » (1).

4. L'Eudemonologia non può essere una Morale, ma è un'appendice di questa. Il principio del bene assoluto è il principio della moralità che ha valore ed obbligazione per sè stesso; ma tale obbligazione o valore non perde se anche ne viene di conseguenza il bene e la perfezione del soggetto. — Aristotele che rimprovera a Platone d'aver ammesso una cosa e l'altra, quasi si fosse contraddetto, ciò fa per appigliarsi poi al bene puramente soggettivo distruggendo così anche la Morale, che converte in un'Eudemonologia, in una teoria della propria felicità. Dopo che ha biasimato Socrate per aver ridotta ogni virtù alla parte intellettiva, biasima anche Platone « perocchè mescolò la virtù colla trattazione di ciò che è bene per sè, e non del bene particolare e suo proprio; poichè quegli che ragiona del vero e dell'ente, non conviene che parli in-

(1) *Fed.*, 68-9.

sieme di virtù, non avendo queste cose nulla di comune » (1). — Siffatta dualità non si può ammettere in seno all'eterno, perchè l'eterno vince; ma se è di fatto nella vita presente, essa è appunto la base della libertà bilaterale e della virtù meritoria. Dal momento che la ragione ha dato all'uomo il concetto della giustizia, questo concetto medesimo gli vieta di subire, con un fatalismo incosciente, l'infelicità immeritata. Non è l'egoismo, è la giustizia stessa che reclama. Alla virtù oggettiva si deve il bene soggettivo ch'essa generosamente trascura: appunto trascurandolo lo merita!

Del resto si avverta ancora che eziandio quando la virtù si esercita con piacere (il che può avvenire in molti casi dall'abitudine virtuosa) l'atto non perde il suo pregio morale se la volizione fondamentale che sta alla radice di tutte le volizioni particolari è sempre rivolta al bene oggettivo: se cioè l'animo è sempre disposto a rinunciare al piacere, pure a questo piacere speciale, quando la legge del dovere l'imponesse. Dal che si vede che se l'abitudine o la simpatia particolare rende più facile per una parte l'atto virtuoso col mescolarvi l'impulso piacevole, d'altra parte lo rende più difficile col trasformare in tendenze egoistiche quello che prima era ad esse opposto; epperciò se si mantiene puro l'indirizzo della volontà e dell'intento, piuttosto si acquista che non si perda in moralità.

Il piacere pertanto che accompagna talora l'esercizio della virtù, lungi dall'esser sempre un impedimento è sovente uno stimolo, lungi di diminuire può aumentarne l'abnegazione, se l'animo pel bene oggettivo si dispone a rinunciar anche ad esso: invece dunque

(1) *Et. gr.*, I, 2.

d'esser fuggito può essere accettato; può anche essere ricercato con uno scopo virtuoso e per amore della virtù stessa, come mezzo a rendere più sicuro l'adempimento del dovere, a premunirci contro le debolezze future, a mantenerci costanti sulla buona via. E la religione cristiana, che dovea essere una pedagogia per l'umanità decaduta, ha fatto bene in proporlo sotto questo aspetto. Basta solo che da mezzo non diventi fine; perchè in tal caso l'azione, come dice il Vangelo, ha già ricevuto la sua ricompensa, ossia, come spiega egregiamente il prof. Bonatelli, ha cessato d'avere un pregio morale qualsiasi.

XIV.

La libertà e il principio di causa.

1. Lo stato della questione secondo l'Hume e l'Herzen. – 2. Il principio di causa riconosciuto. — 3. Come non sia violato dalla libertà bilaterale. — 4. Un'obbiezione e il processo all'infinito del Bonatelli. — 5. Si rivolge il principio di causa e di ragione contro i deterministi: contraddizione vertiginosa dell'Hume. — 6. La volontà libera doppiamente creatrice. — 7. Una descrizione del Rosmini. — 8. *La libertà*, secondo Aristotele, *è l'uomo:* si confuta l'argomento dello Schopenhauer.

1. La descrizione che son venuto facendo, secondo mi parve, della libertà nell'uomo e della maniera onde sorge in lui l'atto morale meritorio, mostra abbastanza, se non erro, come questa libertà bilaterale s'accordi col principio d'imputabilità, anzi com'essa appunto renda responsabile l'uomo delle proprie azioni e sia il vero fonte del suo merito o demerito. Ma si accorda pure col principio di ragione sufficiente, col principio di causa? È quanto ora dobbiamo ricercare. Il principio di causa fu da tempo l'ariete con cui si battè in breccia la libertà dell'arbitrio.

Lo stesso David Hume che dal sensismo di Locke avea cavato, del resto giustamente, la negazione del

principio di causa (come appunto il Locke ne avea tratto la negazione del principio di sostanza), lo stesso Hume che aveva proclamato non poterci i sensi somministrare che una successione di fatti, ed essere un sofisma *post hoc ergo propter hoc* il dir l'uno causa dell'altro; con una strana contraddizione poco spiegabile combattè in nome di esso principio la teoria malebranchiana dell'*occasionalismo,* e, quel che importa al nostro tema, oppose questo medesimo principio quale argomento irrefutabile alla dottrina della libertà. Venendo a trattare della libertà umana egli comincia il suo dire con queste parole: « Si conviene universalmente che niente esiste senza una causa della sua esistenza » e si sforza quindi di dimostrare che qualora si ammettessero delle azioni libere, si ammetterebbero degli eventi senza causa, delle produzioni del *caso,* che non è, prosegue, se non un nome vano senza soggetto, non già qualcosa di positivo, qualcosa di reale (1).

Alessandro Herzen, in un'opera più recente e classica pei deterministi, così espone l'argomento in proposito: « Noi diciamo di fatto, egli scrive, che le nostre azioni tutte sono necessarie; voi dite ch'esse sono libere. Ebbene, cosa vuol dire necessario? Un fenomeno necessario è quello che si produce in seguito ad una causa adeguata, che *non può* prodursi senza tale causa, e che *deve* prodursi ogni qualvolta abbia luogo la medesima causa. E che cosa vuol dire *libero,* nel senso vostro? Un fenomeno libero, se tale assurdo potesse esistere, sarebbe quello che si produrrebbe senza nessuna causa, indipendentemente dalle cause, ad onta delle cause. Ora non è egli evidente che considerando

(1) *Essays,* III, 104-5. — Per tutte queste contraddizioni ed incoerenze dell'Hume vedasi l'analisi che ne fa lo Zanchi, *op. cit.,* p. 165-210.

la nostra attività come necessaria, la si fa rientrare nella gran legge della causalità, la si mette d'accordo coll'armonia universale? E non è egli del pari evidente che, considerandola come libera, si rompe il legame causale, legame che regge l'universo? E rotto che sia questo legame, non è egli evidente che ogni cosa va sottosopra e precipita nel regno del caso? — Il caso — ecco dunque cosa si nasconde dietro la famosa *libertà* di scelta, sotto la famosa facoltà di fare od intralasciare indipendentemente dai motivi » (1).

2. Ma certo noi ammettiamo il principio di causa in modo ben più saldo che non faccia l'Hume, in modo più saldo che non facciano in generale i moderni negatori del libero arbitrio: ammettiamo il principio di causa come principio assoluto che risale al principio di contraddizione ed al principio medesimo dell'essere pensato. Il Lotze con altri dice che questi principii non *sono* ma *valgono;* lo Stuart Mill suppone che in qualche parte dell'universo potrebbe non essere applicato il principio di causalità; e prima ancora il Kant, col suo dualismo di fenomeni e noumeni, parve volesse limitare ai fenomeni soltanto questa legge indeclinabile. Or noi rispondiamo che i detti principii se valgono debbono essere, altrimenti il nulla avrebbe valore: se hanno tanta forza in sè da render possibile un ordine, impossibile un altro, bisogna evidentemente che siano. Ad essi non si può fare eccezione di sorta, come non si può rompere un anello d'una catena senza ch'essa si spezzi; perchè son principii assoluti, e un principio assoluto è indeclinabilmente univer-

(1) A. Herzen, *Analisi fisiologica del libero arbitrio,* 2ª edizione, Firenze, 1870, p. 21.

sale, sicchè l'ammettere nel suo seno una sola eccezione è lo stesso che annientarlo. Pertanto o la libertà non è, o se è deve accordarsi col principio di causa. E credo dimostrare che essa è e che s'accorda con detto principio.

La causalità è senza dubbio la gran legge dell'universo; si può anzi dire che ogni ente quanto ha di entità, tanto ha di forza, d'energia, d'azione, quindi tanto ha di causalità. *Omnis substantia agit,* come dice Leibnizio. A questa legge però non vien meno l'ente più completo, l'ente intellettivo-morale, l'ente libero, cui conviene anzi l'appellativo di causa meglio che a tutte le altre entità finite. Tutti gli enti son cause, ma i non liberi sono cause ed effetti insieme. Ogni avvenimento il quale sia causa d'un altro e sia poi alla sua volta effetto d'un'altra causa, non è un vero principio causale, ma soltanto veicolo, trasmissore della causalità. Causa vera e propria è unicamente quella che inizia essa medesima un processo, e di tali cause noi non ne conosciamo sperimentalmente che una sola, il volere libero, il quale fu sotto questo rispetto eccellentemente definito dal Kant « una spontaneità assoluta di cominciare da sè una serie di fenomeni » (1). Come nella percezione dell'Io abbiamo esperienza della sostanza, in particolare nella coscienza della nostra libertà abbiamo esperienza della causa.

3. Si rammenti la natura dell'atto libero. Anzitutto si vede che le due volizioni volgentisi ai due beni soggettivo ed oggettivo hanno la loro causa e ragion sufficiente nella presenza di essi beni dinnanzi alla

(1) *Critica della Rag. Pura,* sez. II, l. II, c. 2, ediz. Ros., p. 535. — *Eine Reihe von Erscheinungen... von selbst anzufangen.*

volontà. L'incompatibilità poi dei due beni presenti è causa e ragion sufficiente che determina l'uomo a determinarsi, secondo la felice espressione del Reid (1), vale a dire spinge l'uomo a scegliere spontaneamente tra essi; ond'è che quest'atto di scelta ha anch'esso causa e ragione. Ma la spontaneità di quest'atto non gli determina mica il *modo* nel quale deve eleggere. Bisogna adunque distinguere l'*atto* dal *modo* di quest'atto, cioè dal riuscir esso piuttosto all'uno che all'altro dei beni suddetti. Questo *modo* non determinato da alcuna spontaneità è adunque *libero,* essenzialmente libero, ed ha per causa e ragione l'energia libera dell'anima stessa che nel calcolo dei fatti deve pur contare qualche cosa. Come? si attribuirà la causalità a qualunque altro ente inferiore, e la si vorrà poi negare all'anima umana? Tanto per aderire all'uno dei due beni come all'altro c'è per sè una sufficiente ragione, ma queste ragioni si equilibrano nella sua condizione speciale di conoscenza, e quindi l'anima sceglie di propria attività.

Si dirà che in tal caso non essendoci un *perchè* di sceglier l'uno piuttosto che l'altro dei due beni, l'attività che sceglie non è intellettiva. Basta intendersi nelle parole: se per operare intellettivo s'intende operare condizionato ad una ragione, esso è intellettivo.

Ma non si voglia anco denominare intellettivo un operare che sceglie tra le ragioni e le volizioni ad arbitrio, che perciò? Ne segue forse assurdo? Niuno.

---

(1) Il Fouillée obbietta al Reid a questo proposito che con ciò si riconosce già ai motivi una forza determinante. L'obbiezione è appena rilevabile: si sa infatti che *un solo* bene ha la forza di determinare la volontà: come non avrebbero *due* beni la forza di determinarla a determinarsi? Ciò però non giova ancora al determinismo. Non bisogna confondere la *libertà tra i motivi* coll'*indifferenza ai motivi*, come diremo più avanti.

Poichè è a considerarsi che non si può già in nessun caso ridurre ogni attività all' intellettiva, avendovi un'attività propria dell'essere reale, anzi appartenendo propriamente ogni attività all'essere reale, il quale è sempre quello che opera, alla fin fine, e si giova delle varie ragioni dell' intendimento solo a sua direzione. Onde l'attività intellettiva non è formata dalla cognizione ma da essa diretta: dunque non rimane ella distrutta quando non trova direzione in questa, ma la sua realità persevera, lasciata libera di far ciò che vuole, licenziata dallo stesso intendimento ad operare da sè in qualunque de' modi che egli le presenta, poichè ei non la dirige più da una parte che dall'altra, o piuttosto ei le mostra ugualmente l'una e l'altra delle due vie, dicendole: Se vai per questa, farai atto che ha la sua ragione sufficiente; se vai per quella farai pure atto che ha la sua ragione sufficiente. Essa allora si pone di propria vigoria, di proprio arbitrio, sull'una delle due strade, nè si può dir cieco il suo cammino essendo anzi entrambe le strade completamente illuminate (1).

---

(1) Il Reinach, traduttore dello Schopenhauer e determinista professo, nota tuttavia parecchie volte che il motivo è meno la *causa efficiente* che la *causa finale* dell'azione, e teme che approfondendo questa differenza vi si troverebbe un argomento contro il determinismo. " L'azione dei motivi *sopra* la volontà è sempre l'azione della volontà *verso* i motivi, e i deterministi sarebbero forse imbarazzati a spiegare perchè mai un atto debba essere assolutamente necessitato, per ciò solo che ha uno scopo, un *fine* „ (*op. cit.*, p. 24, 62). Certo la connessione di un mezzo ad un fine, essendo cosa veduta solo dall'intelligenza, non costituisce una costrizione fisica nel senso del fatalismo, ma può sempre determinare la volontà (ch' è attività intellettiva) al mezzo, se il fine è ancor esso determinato. La libertà sta in questo che i mezzi tutti non si connettono ad un fine unico e determinato, ma a due fini, egualmente supremi per la volontà, inconfusibili, incommisurabili, categoricamente distinti, e tra i quali perciò la volontà è indeterminata, è libera, rispecchiando poi siffatta libertà sui mezzi subordinati a questi fini.

L'inganno di molti (e fu l'errore massimo anche della teologia leibniziana) è che per l'operare d'un'attività intellettiva non basti l'esservi una *ragion sufficiente* tanto per operare ad un modo che all'altro, ma che vi debba essere una ragione prevalente tra le sufficienti, e se non c'è, se le ragioni pesano egualmente di qua e di là, l'anima nostra debba star lì ferma come l'asino di Buridano. In questa pretesa è implicita la negazione della libertà, perchè v'è implicita la supposizione che lo spirito non sia se non un puro mobile, inerte e passivo: sicuro che allora tale negazione se ne potrebbe dedurre. Ma che idea meschina dell'anima e dell'attività sua! Per noi all'incontro è l'anima stessa che rende prevalente l'uno dei due beni: è essa che colla sua energia pesa sulla bilancia delle ragioni e la fa traboccare come la spada di Brenno, sicchè avviene che una ragione più l'energia del volere prevale sulla ragione contraria.

4. Il Leibnizio fa a questa elezione tra le volizioni una difficoltà che fu poi ripetuta senza posa dal Voltaire e recentemente dai deterministi tutti, specialmente dallo Schopenhauer e dal Ferri. E la difficoltà è questa, che noi non possiamo scegliere liberamente di volere questo anzichè quello, perchè tale scelta sarebbe un volere anch'esso, e quindi si avrebbe un voler volere e un voler non volere, cosa assurda perchè non può la volizione stessa esser oggetto della volontà. In altre parole non si può dire che noi *vogliamo volere* perchè altrimenti si potrebbe e dovrebbe anche dire che noi *vogliamo aver la volontà di volere* e così all'infinito (1).

(1) *Pour ce qui est de la volition même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler*

Ora se esaminiamo questa difficoltà vediamo ch'essa non regge. Le due volizioni rivolte al bene sono due volizioni puramente iniziali, sono due, come abbiam già detto, *velleità,* due tendenze, due desiderii, infine due volizioni semplici e quasi ancora ideali o appena concepite. L'elezione fa passare l'una di esse allo stato di volizione reale, efficace, compiuta, a cui sola consegue l'atto imperato e l'atto esterno. E l'elezione, come atto del volere, è una volizione anch'essa, ma una *volizione riflessa.* Perchè non si dirà *voler volere,* dal momento che si dice *saper di sapere?* Le due volizioni sono atti diretti, determinati dalla presenza dei due beni; l'atto dell'elezione è un atto di volere riflesso, realmente distinto dai due primi tra cui sceglie, ed è autonomo. Di più, come l'uomo, dopo aver riflettuto sopra un suo pensiero, può riflettere sopra la sua stessa riflessione, che assurdo vi sarebbe di ammettere una volontà di voler volere? Questo potere di riflettersi sopra sè stessa è appunto una mirabile proprietà dell'anima spirituale

Che vive e sente e *sè in sè rigira* (1)

anzi il Bonatelli si vale precisamente di quest'obbiezione per dimostrare che il volere libero è davvero causa, davvero originario.

Quando la scelta tra le ragioni è ridotta ad eleggere tra le due massime supreme a cui tutte di grado in grado si riferiscono, cioè tra la massima oggettiva e la soggettiva, vien meno ogni altra premessa o massima anteriore. Perchè mai dunque l'una sarà adottata

---

juste, et nous ne voulons pas vouloir; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela irait à l'infini (*Essais de Théod.*, n. 51).

(1) *Purg.*, XXV, 75.

a preferenza dell'altra? La ragione è la stessa massima adottata (ecco la ragione sufficiente) ed io l'ho adottata perchè ho voluto adottarla (ecco la causa libera). La ragione poi di questo volere antecedente è daccapo la stessa massima, e la causa è ancora un atto del mio volere. E così via all'infinito. Non è già ch'egli, il Bonatelli, ammetta una serie distinta e infinita di atti successivi, ciò che impedirebbe alla volontà di venire mai all'atto compiuto e implicherebbe un cumulo di contraddizioni. In una serie esplicita è necessario il fermarsi, come hanno riconosciuto gli antichi col detto ἀνάγκη στῆναι, e come hanno pur riconosciuto tra i moderni il Kant e lo Schopenhauer arrestandosi al noumeno (1). Ma egli la addita come una serie implicita tutta racchiusa e compenetrata nell'atto libero; allo stesso modo che nell'atto della coscienza vi sarebbe quasi una trasparenza totale, una riflessione infinita, se ho bene inteso, quale quella dell'immagine di un oggetto tra specchi paralleli

E come specchio l'uno all'altro rende (2).

Siffatta spiegazione è certo degna d'essere meditata, ma in ogni modo si dovrà riconoscere che una volontà, tutta volere, tutta atto volitivo, che vuole e vuole con tutta sè stessa, lungi dal contraddire al principio di

---

(1) Lo Schopenhauer non è coerente neppure in questo caso, e talora pretende sia infinita la serie delle cause perchè è necessario il principio di causalità!!! Come se il principio di causalità esigesse che ogni causa sia sempre anche un effetto

(2) *Purg.* XV, 75. — Siffatta questione fu svolta dall'illustre professore di Padova in una Nota letta alla R. Accademia dei Lincei nella seduta del 6 aprile 1884 (*Di alcune difficoltà psicologiche che si risolvono mediante il concetto dell'infinito*), nella *Memoria intorno alla libertà del volere* già citata, p. 68-9, e negli *Elementi di Psicologia e Logica* pur citati, p. 201-2. — A proposito del qual ultimo libro la benevolenza dell'illustre Autore mi permetterà di chiedergli per un'edizione (che auguro pros-

causa conviene con esso nel modo più compiuto. Poichè il principio di causa non può essere meglio attuato che quando si tratti di una causa piena. E se il volere è vera causa, vero iniziatore d'effetti, conviene ch'esso non sia semplice effetto a sua volta, che è quanto dire conviene sia libero, originario, autonomo. Cosicchè il principio di causalità, rettamente inteso e proseguito fino alle sue ultime conseguenze, nonchè contraddica alla libertà, ne è anzi una prova manifesta.

5. L'obbiezione si può rivolgere contro i deterministi medesimi. Essi dicono che la scelta volontaria se non fosse determinata da una ragione, sarebbe l'effetto del caso, d'un capriccio inesplicabile, d'una causa non causa. Noi rispondiamo che, al contrario, giunti alle due massime o ragioni supreme, se la scelta fosse determinata, essa lo sarebbe da una causa che non po-

---

sima) la modificazione delle brevi linee riguardanti il Rosmini. In esse è detto: " Nè meno illusoria (di quella del Kant) è la soluzione data dal " Rosmini, il quale insegna che l'elezione tra più motivi è un atto distinto " dalla volizione e che la prima, ossia l'elezione, è un fatto senza causa, " la causa qui essendo il *potere* che l'uomo ha di *eleggere;* la volizione " poi ha per causa il motivo scelto. — Illusoria, diciamo, perchè, se " l'elezione ha da esser libera, bisogna che sia volontaria, e quindi essa " pure è una volizione, per la quale non è assegnato nel suo sistema " verun motivo " (p. 200-1). — Ora certo anche pel Rosmini l'elezione è una *volizione*, ma *riflessa* (e il Bonatelli ammette sicuramente una tal riflessione, giacchè la fa anzi infinita) e tale elezione non è già un fatto senza ragione o senza causa, mentre la ragion sufficiente è nel bene scelto come s'è detto, e il motivo o la causa della scelta è per l'appunto nel volere libero medesimo come son venuto esponendo sotto la scorta del Rosmini e del Bonatelli ad un tempo. Nell'atto libero la volontà, scrive il filosofo roveretano, " ha prescelto quella delle due ragioni ch'ella ha voluto: e di questa scelta *non v'ha altra ragione che l'interiore efficacia della volontà stessa*, potere mirabile che ha l'uomo, col quale non è mosso, ma *muove sè stesso* " (*Filosofia della Morale*, vol. cit., p. 105). Nell'*Antropologia* in servigio della scienza morale, insegna pure che la volontà in quanto è libera " *move sè stessa* a qual più vuole de' varii partiti che le stanno innanzi " (n. 591). Nella *Teosofia* soggiunge che " *si determina* da

trebbe essere al disopra delle due supreme, causa quindi o ragione che non potrebbe giustificare tale scelta, e questa rimarrebbe necessitata, determinata dal capriccio, dal caso appunto, dal nulla.

Che se si volesse ricorrere non a una ragione, ma a delle forze psichiche cieche e ciecamente operanti, a sentimenti, a inclinazioni, ad abitudini, all'ereditá fisiologica e psicologica e via dicendo, si verrebbe a ridurre la scelta a un fatto psichico involontario; con che si negherebbe il carattere di volontario a un atto della volontà e, negandolo a quell'atto primo e fondamentale, da cui implicitamente dipendono tutti gli altri atti del volere, si negherebbe addirittura la volontà, come attività intellettiva operante dietro ad una ragione; ovvero si continuerebbe a parlare di volontà e di atti volontari, attribuendo a questi termini un significato diverso da quello che hanno nel linguaggio comune degli uomini (1).

---

sè stessa, quasi direbbesi col *proprio peso* „ e che in tal guisa di causa in potenza diviene *causa in atto, causa piena,* onde si ha la *ragione sufficiente* della nuova azione che si vede apparire (n. 1366). E nell'*Antropologia soprannaturale* ripete che questa forza intima del soggetto *non ha altra ragione che pur sè sola,* (vol. II, p. 154) dopo di che afferma che *la sola causa libera ha natura di vera causa* (ivi, p. 342); esattamente come il Bonatelli, il quale combattendo il determinismo dell'Hartmann conchiude: " Il volere libero, anzichè violare la legge di causalità, ci presenta l'esempio di una *vera causa* „ (*La filosofia dell' inconscio,* Roma, 1876, p. 23). Veda l'insigne professore se possa dirsi che il Rosmini insegni l'*elezione essere un fatto senza causa,* e se possa chiamarsi *illusoria* la sua soluzione al problema della libertà, quando invece l'ha posta con tanta sapienza tra l'ordine oggettivo e l'ordine soggettivo categoricamente separati, e le ha dato così quella salda base su cui il Bonatelli medesimo riconosce che solo può poggiare sicura. — È tanto bello questo suo libro scolastico che mi dispiace vi sia sfuggito un tal neo!

(1) Bonatelli, *Memoria cit,* p. 70. — Il Fouillée (*Liberté et Determinisme,* c. I), dopo aver detto che il *caso relativo* è la non solidarietà tra le varie serie di cause, osserva che invece il *caso assoluto* s'identifica col *fatalismo.* Questa osservazione può valere contro lui stesso e contro

Il principio di causa esige non solo che ogni effetto debba aver la sua causa, ma che questa causa sia anche proporzionata all'effetto. Noi ammettiamo gli atti liberi, ma assegniamo pure ad essi una causa proporzionata, una causa speciale, una causa capace di produrli. Non è certo una causa fisica o materiale, perchè si tratta qui di spiegare un fatto d'ordine diverso al tutto dall'ordine corporeo; ma non si può dire in modo alcuno che venga meno il concetto di causa se questa si pone in un'anima intelligente, che colla sua intelligenza s'innalza su tutto l'universo, e ne conosce, scruta, giudica la sempre fluente fenomenalità dalla sua sede nell'assoluto onde attinge vita spirituale e immortale.

Farò meravigliare il lettore mostrandogli quanto inneggi alla causalità del volere, ancora contraddicendosi, colui che così insignemente si contraddice coll'opporre alla libertà il principio di causa impugnato e disdetto. « La volizione è certo, scrive l'Hume, un atto dello spirito di cui abbiamo una sufficiente conoscenza. Vi si rifletta un poco; la si guardi da tutti i lati. Troviamo noi qualcosa di somigliante a questo

---

i deterministi in genere, poichè appunto il determinismo condurrebbe al caso assoluto e ad una cieca fatalità. — Lo Schopenhauer dà quale carattere distintivo della libertà il poter agire, in circostanze pienamente determinate, a due maniere *diametralmente opposte:* e sostiene che una volontà libera in questo senso e che così liberamente agisse sarebbe una volontà non determinata da alcuna ragione, determinata dal *nulla*, le cui volizioni scaturirebbero a caso indipendentemente da ogni nesso causale e da ogni regola logica (*op. cit.*, p. 12-13). A ciò si può contrapporre che tale volizione avrebbe bensì causa e ragione, ma non l'avrebbe se scegliendo tra le due massime supreme fosse determinata: non potendo esser determinata da una ragione o massima subordinata a quelle, sarebbe determinata da qualche cosa di irrazionale, all'infuori dell'intelligenza e del volere, non vi sarebbe nè una causa nè una ragione adeguata. Sicchè legittimamente ritorciamo contro di lui e degli altri il principio di causa e di ragion sufficiente, come pure il motto che l'esprime: *In mundo non est casus.*

potere creatore, che suscita, all'uopo, una nuova idea, onde imita, con una specie di *fiat,* l'onnipotenza del divino Fattore, il quale con un cenno della sua parola chiama all'esistenza tutte le cose? » (1).

Qui abbiamo la contraddizione della contraddizione, una contraddizione vertiginosa, ma dopo quanto s'è ragionato possiamo accettare questa confessione come un riconoscimento dovuto al vero. La causalità della volontà libera (*Causalität durch Freiheit,* come la dice alcuna volta il Kant) è proprio una potenza quasi creatrice!

6. Quando l'uomo dà la sua preferenza al bene oggettivo, egli trova bensì in esso una *ragione* sufficiente, ma poichè tale ragione pur assoluta e obbligatoria non è coattiva, anzi nemmeno agisce dinamicamente su lui, deve trarre di sè la *forza* sufficiente da opporre alla forza sperimentale del bene soggettivo. Quest'è come una creazione sublime che l'uomo opera fissando lo sguardo suo nell'idea del bene stesso, riguardandone il valore sommo, l'esigenza, la necessità, la bellezza; trasformando, apparentemente, l'idea speculativa e fredda, in pratica e viva; trasformando, realmente, sè stesso per mezzo dell'idea, e aumentando la propria forza morale a scapito della forza contraria. Con essa l'intelligenza si fa sempre più chiara, più limpida la visione mentale delle idee e della vera natura delle cose; lo spirito pone ed afferma la sua indipendenza dalle forze interne, dagl'impulsi, dalle tendenze egoistiche per librarsi con proprii vanni nella serena regione della schietta obbiettività.

All'incontro quando l'uomo preferisce il piacere al

(1) *Essays,* III, 74.

dovere ha bensì una *forza* sufficiente a far questo, ma deve trarre di sè la *ragione* da contrapporre alla ragione del bene oggettivo, poichè nel bene soggettivo una ragione vera che regga contro quella non ce la trova. E questa è un'altra creazione del libero arbitrio che produce una falsa immagine di bene, coll'abusare dello stesso oggetto fondamentale dell'intelligenza che è l'essere, col porre il valore dell'essere dove non vi è punto, col negare che v'abbia dove veramente è. Creazione fallace, però, anzi meglio distruzione, conato deliro di negare la natura universa, di negare sè stesso come intelligente, abuso del potere libero, anzi volontaria abdicazione di esso in favore delle passioni disordinate. Ma ad ogni modo si scorge quanta verità abbia quella dottrina che dà alla volontà la potenza di accrescere il motivo che sceglie sì da farlo dominante in presenza dell'altro che resta come annullato.

Non già che ciò valga a spiegare la motivazione del volere; non già che la volontà scelga quel motivo perchè è accresciuto, potendosi dire insieme ch'esso è accresciuto perchè scelto; ma lo stesso sceglierlo è un accrescerlo, e nel durare in questa scelta si viene ad aumentarne gradatamente la forza, quasi la volontà volesse giustificarne a sè stessa l'elezione. Vi ha qui dunque una serie di azioni e di reazioni che è iniziata dalla volontà come diceva Duns Scoto, ma che si ripercuote sopra di essa, come insegnava s. Tommaso, in quel modo, a un dipresso, che agiscono in fisica gli strumenti detti moltiplicatori (1). Così si deve am-

(1) Il Leibnizio afferma, conformemente al suo determinismo, che la volontà pende sempre dal lato del maggior piacere ed è proporzionata al sentimento prevalente che abbiamo del bene; citando il passo di s. Agostino da cui è nata la famosa controversia delle due dilettazioni necessitanti, quella della concupiscenza e quella della grazia, secondochè

mettere che nell'uomo il dominio della libertà si esercita dall' interno all'esterno e non viceversa, vale a dire che noi siamo signori delle nostre azioni perchè siamo signori dei nostri affetti, dei nostri giudizi pratici, dei nostri amori, sicchè la virtù consigliatrice, come ben disse il Poeta, è causa del merito o demerito secondo

Che buoni o rei amori accoglie e viglia.

7. Vi è nei *Principii della scienza morale* del Rosmini una stupenda descrizione del potere che ha la volontà sui nostri affetti e sugli stessi giudizi dell'intelligenza, descrizione che domando e mi prendo il permesso di riportare anche per questo che tratteggia cose le quali non potrebbero dirsi di maggiore attualità. « È pur singolare l'udire in tempi di fazioni politiche come, non che altro, i fatti stessi si contraffanno, e s'intendono diversamente secondo che altri vuole intenderli. Io non vo' parlare de' fatti che s'inventano di tratto con aperta e consapevole menzogna; con tali invenzioni deliberate non si cerca d'ingannare sè stessi,

---

prevale l'una delle quali l'uomo opera il male o il bene. *Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus. Item, quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.* (Leibnitz, *Théodic*, 284, 287). — Se ciò si prendesse alla lettera, sarebbe tolta la vera nozione della libertà bilaterale. Ma lasciando ora in disparte la questione della grazia, anch'io ammetto che il bene scelto è maggiore dell'altro rifiutato, però sotto l'aspetto che la volontà stessa *liberamente ha preferito* di riguardarlo, e in virtù del potere suo quasi creativo che son venuto descrivendo. Quest'ingrandimento libero d'un bene a scapito dell'altro è l'elezione medesima libera e non si può riguardare come anteriore ad essa e tale che la determini. Non è antecedente, è concomitante e conseguente. Altrimenti è finita per la libertà bilaterale che s. Agostino ammette pure in modo aperto, quando fa il caso di due uomini disposti esattamente alla stessa maniera nel morale e nel fisico, mentre pure alla vista d'una bella persona l'un d'essi s'abbandona di sua volontà a desiderii impuri e l'altro di sua volontà vi resiste. (*De Civ. D.*, l. XII, c. 6).

ma gli altri. Parlo di quei giudizi, co' quali è sè stesso che l'uomo primieramente studiasi d'ingannare: parlo di quella facilità di dare credenza a voci vaghe, favorevoli alle proprie speranze, ed alle proprie opinioni: di quella estrema difficoltà in dar credenza a notizie contrarie, anche ben fondate; di quella esagerazione perpetua, onde un successo desiderato si stima sempre assai maggiore del vero, e un avvenimento abborrito si attenua ed impicciolisce: di quella vigilanza d'attenzione in certe cose, e di quella oblivione in cert'altre: di quell'acume, onde di un fatto si raccolgono, si rilevano e si predicano tutte le menome circostanze le quali piacciono, e s'immaginano anche quelle che possono essere in qualche modo verisimili; e di quell'abitudine volontaria, onde s'ignorano, si negligentano e trasandano tutti quelli che dispiacciono. Quanta sottigliezza d'ingegno per persuadere a sè stesso che tutto va bene! quanta stupidità rispetto a cose, che pure a sè medesimi vorrebbonsi celare! delle quali si teme di penetrare il fondo! e si rifugge di trarne in sè una viva impressione; insomma quai giudizi opposti, quali stime diverse d'un fatto medesimo cognito egualmente a due persone, ma di partito contrario, d'un fatto che ambedue quelle persone hanno forse udito da una stessa bocca, hanno forse inteso raccontare colle stesse circostanze, e vestito colle stesse espressioni! La cognizione prima di quel fatto fu certo in amendue la medesima; questa cognizione diretta non potè nel primo riceversi subire l'azione della loro volontà. Ma ricevuta questa prima cognizione, ecco tantosto la volontà che mette in movimento la riflessione sopra di lei, e comincia a parteggiare: allora appunto que' due uomini si dividono, allora pronunziano sentenze sì diverse sopra la notizia stessa, e l'uno di quelli stima quel fatto

importante perchè gli è favorevole, quando l'altro lo stima di niun conto unicamente perchè gli è contrario; allora tutte le gradazioni delle cose stanno in balìa della preoccupata e passionata volontà; e mentre a cagion d'esempio l'uno narra che in uno scontro, non piccolo fu il numero dei morti da parte degli assalitori, l'altro racconta che il numero fu grandissimo, enorme; quando, se per avventura l'esito fosse stato il contrario, quel numero stesso che ora per l'uno è grandissimo, immenso, sarebbe stato solo grande, o non piccolo, o meno ancora. Dico quel numero, perchè voglio suppor cognito appunto il numero preciso; voglio credere che niuno ignorasse che erano, poniam, diecimila. La cognizione del numero era adunque eguale; e tuttavia la stima di questo numero quanto diversa! giacchè questi stessi diecimila perduti è una disfatta irreparabile, a sentir parlare l'uno di essi, e non è che una piccola perdita, che ben presto sarà risarcita con questi e quei soccorsi, a sentir parlare l'altro: con questi e quei soccorsi, dico, che l'uno ben vede, ma che all'altro sono perfettamente invisibili. È forse, che le disparità di tali giudizi dipendono dal diverso grado di cognizione, e di previsione di quei che li fanno? Fosse pure; ma l'esperienza mostra spesso il contrario. Imperocchè, succede un avvenimento opposto; eccovi, quella logica che prima era nella testa dell'uno, immediatamente passar nella testa dell'altro: si cangiano gli argomenti: quelli che usava l'avversario, e che l'altro dissimulava, non curava, trovava inetti e sciocchi, ora sono pur quelli che a questo sembrano evidenti, indissolubili: ma sui quali però il primo or fa molte e molte eccezioni, e non li riceve nè li ammette nè punto nè poco. Ma non li ha usati egli medesimo? non se ne ricorda più; e poi, le circostanze erano ben diverse; e

qui sfoggio di nuova sottigliezza d'ingegno per rilevare tutte le differenze delle circostanze, differenze che, per altro, non esistono punto. Ciò che dimostrano finalmente tutti questi dibattimenti si è, che s'ingenerano delle persuasioni contrarie negli animi di due persone non perchè la cosa su cui giudicano, e intorno la quale la persuasione è formata, non sia nota egualmente ad ambedue, o perchè l'una persona sia realmente più accorta dell'altra; ma sì bene perchè *vogliono* avere, sulla cosa stessa, una opinione, un giudizio, una persuasione diversa » (1).

8. Ecco pertanto come sia causa piena la libertà umana, la quale ha in suo potere non solo le azioni esterne, ma prima ancora, anzi qual suo più proprio regno, i giudizii, gli affetti, le volizioni, che di quelle sono il principio, e meno assai di quelle soggiacciono alle influenze della natura esteriore. Tutto poi si rannoda a quell'elezione suprema, in cui l'anima è mossa quanto alla virtù d'eleggere e *semovente* quanto al modo d'eleggere, elezione in cui si rivela la forza del libero arbitrio che signoreggia le potenze tutte dell'uomo, e che anzi, secondo una frase di Aristotele, è l'uomo stesso con tutta la sua energia reale e intellettuale — καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (2).

---

(1) *Filosofia della Morale*, vol. cit. p. 94-6. — In Clemente Alessandrino si trova la prima espressione, forse, della subordinazione dell'intelligenza alla volontà che poi lo Schopenhauer ha tanto esagerato: αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διακόνοι πεφύκασι (le potenze razionali sono naturalmente soggette alla volontà) SCHOPENHAUER, *op. cit.* p. 132-3.

(2) *Et. Nic.*, l. VI, c. II. – S. Tommaso ripete e spiega quest'espressione nei commenti a questo luogo. — Altrove si domanda *utrum actus voluntatis imperetur* e risponde affermativamente: " Omne quod est *in potestate nostra*, subjacet *imperio nostro*, sed actus voluntatis sunt *maxime in potestate*

La causa è ciò che fa essere una cosa, la ragione è ciò che legittima, che giustifica, che rende accettabile all'intelligenza, una cosa. Il volere libero, appunto perchè è forza e intelligenza insieme, può far sì che la ragione diventi causa e che la causa sia anche ragione: esso adunque, se altro mai, si accorda perfettamente e intieramente col principio di causa e di ragione.

Lo Schopenhauer così mette in relazione il principio di ragione e di causa. La *ragion sufficiente* appartiene — o all'ordine fisico e prende il nome di *causa* (necessità che apparisca l'effetto posta la cagione) — o all'ordine logico (necessità della conclusione date le premesse) — o all'ordine matematico (necessità dell'eguaglianza dei lati d'un triangolo che ha gli angoli uguali). In questo modo egli fa equivalenti le nozioni di *ragion sufficiente* e di *necessità,* per venire a conchiudere che la non-necessità (*contingenza*) sarebbe l'assenza della ragione e della causa. Ma (dopo tanto appello all'esperienza!) si scorge in tuttociò lo sforzo di porre dogmaticamente un principio a cui la realtà debba adattarsi in ogni maniera, anzichè dall'osservazione della realtà risalire al principio. Se si mette dello zucchero in una miscela è naturale che se ne possa ricavare dello zucchero: e se si pone la necessità nel concetto di causa e di ragion suffi-

---

nostra ... ergo actus voluntatis imperantur *a nobis* „ (*S. Th.* 1ª, 2ªe, q. 17. a. 5). E si riferisce alle confessioni di S. Agostino ov'è descritto col solito acume d'osservazione come l'anima comandi a sè stessa (l. VIII, c. 5, 8, 9). — La causalità del libero arbitrio è molto ben riconosciuta dall'Aquinate quando scrive: " Liberum est, quod *sui causa est,* ut dicitur in 1 Metaph. „ E poco oltre " Quicumque est liberi arbitrii, est *dominus suorum actuum* „ (*S. Th.,* I, q. 83, a. 1). — Il principio poi che ricorre di frequente negli scolastici, *omne quod movetur ab alio movetur,* conviene cangiarlo, in grazia degli enti liberi, in quest'altro: " Ogni ente si move, in quanto è mosso, ovvero, in quanto è *eccitato a moversi* „ (Zanchi, *op. cit.,* p. 217).

ciente, va da sè ch'essi non s'accordino colla libertà in nessun modo.

Dei tre casi di necessità enumerati esaminiamo il primo. A dir vero, il principio di causa sarebbe che ogni effetto debba aver la sua causa; ossia, riconosciuto che un dato ente è un effetto, ha avuto cominciamento, si deve riconoscere altresì che vi è un ente che l'ha fatto incominciare, senza di che si avrebbe l'assurdo del sì e del no nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto. Questo è il principio di causa, principio supremo, assoluto, necessario, dell'intelligenza: non già che data la causa sia necessario l'effetto; perchè vi sono delle cause il cui effetto è necessariamente un dato effetto e non può esser altro, e vi sono cause la cui relazione coll'effetto è indeterminata, e, come diceva s. Tommaso, *se habet ad oppositа*. Tale è (ed è tale sol essa) la volontà libera di libertà bilaterale, indeterminata in sè, determinantesi di sua propria energia intrinseca. Certo, però, dopochè essa s'è liberamente determinata, l'effetto, almeno fin dove non può essere impedito dalle influenze esteriori, scaturisce necessariamente: giacchè non l'effetto è libero in sè di essere o non essere data la causa pienamente determinata che lo fa essere, ma è la causa stessa che, in questo caso, ha il potere di determinarsi liberamente all'uno dei due effetti opposti di cui l'occasione si offre a trarla dalla sua indeterminatezza. Così si vede in che senso si può ammettere e in che senso si deve respingere il detto: *Quidquid fit, necessario fit.*

Anche sul secondo dei tre casi accennati dallo Schopenhauer (a cui si riduce facilmente il terzo) si può fare qualche osservazione. — C'è nel sillogismo pratico della scelta tra le due massime supreme, la necessità della conclusione dalle premesse?

Vediamo. L'unica forma che potrebbe avere il sillogismo predetto sarebbe questa (chiamiamo A e B le due supreme massime):

A è preferibile a B (*giudizio teorico*)
A è preferibile (voglio che sia preferito) a B (*giudizio pratico*)
Dunque m'appiglio ad A preferentemente che a B.

Per vedere se la conclusione è necessaria esaminiamo le premesse. Il giudizio teorico, trattandosi di una questione di volontà, dipende dal giudizio pratico in gran parte, o può essere da questo sopraffatto e annullato nell'efficacia. Non sarà esso che ci darà la necessità. Rimane la sola premessa del giudizio pratico. In addietro parlando del sillogismo operativo ho fatto osservare che la minore di esso, appunto il giudizio pratico, si riferisce a un giudizio pratico superiore, ch'è l'assenso della volontà a una massima più ampia, e così via. Ma il giudizio pratico nel presente caso a qual mai giudizio pratico si riferirà? Ove sarà mai la massima più ampia se A e B sono le supreme ed amplissime? Qual massima, qual ragione non sarà contenuta in A e B? Pertanto si ha questa premessa ch'è in balìa di sè medesima: la volontà libera può preferire A anzichè B, o B anzichè A, senz'alcuna necessità, senza dipendere da un principio anteriore; e solo dopo ciò, solo dopo che s'è determinata liberamente, segue necessaria la conclusione, come effetto necessario da causa libera: conclusione ed effetto che hanno necessità in un senso ben diverso da ogni altra conclusione ed effetto, e che si possono anche dir liberi in quanto partecipano della libertà ch'è nella premessa e nella causa.

XV.

La libertà umana e la prescienza divina.

1. Il fatalismo antico. — 2. Cicerone combatte, in nome della libertà, ogni determinazione e previsione del futuro. — 3. Risposta di s. Agostino. — 4. Suoi argomenti per l'accordo tra la prescienza divina e la libertà umana. — 5. Analogia di s. Agostino e l'antropomorfismo nel concetto di Dio. — 6. Un riflesso.

1. La causalità del nostro volere apparve anzi tanto viva nella coscienza umana colla coscienza di esso, che una delle più grandi questioni, agitate fino da antico intorno alla libertà, fu come mai questa causa piena e vera dell'atto possa accordarsi colla causa prima e universale di tutto il mondo. *Non vi ha un impero nell'impero!* esclamava Benedetto Spinoza.

Veramente dapprincipio la smisurata potenza delle forze mondiali attrasse tanto lo sguardo e l'attenzione dell'uomo, che la sua volontà se ne sentì quasi annichilata al paragone. Così sorse la credenza nel Fato, sotto la cui possanza immane tutto si curva, tutti i voleri si piegano, quelli degli uomini, come quelli degli Dei.

L'universo appariva dominato da questo potere arcano, universale, irresistibile, che si diceva ora Fato (χρεών), ora parca (Μοῖρα), ora destino (Ἄτα). Che s'intendeva per esso? La denominazione latina significa apertamente una *parola,* una *sentenza,* un *comandamento* che fu pronunziato e che fa legge; parola, sentenza e comandamento non certo uscita da chi non sia mente o intelligenza, chè altrimenti aver non potrebbe parola nè sensibile nè intellettuale. Ma nei poemi omerici, anche Giove, padre e re di tutti gli Dei, è soggetto a quest'assoluto decreto, il quale *sta sopra,* come dice Euripide, *agli uomini ed ai numi.* In un luogo del Timeo invece Platone fa che il sommo Dio affermi più potente dei fati il proprio consiglio. Dal tutt'insieme parrebbe che il fato antico fosse in un punto quella necessità che nasce dalla natura e dalla limitazione essenziale delle cose, la quale Iddio, come abbiam detto, non può eliminare; e anche la disposizione e il governo sapiente di esse che le trae, senza violenza bensì ma ineluttabilmente, al fine propostosi da quel Dio supremo e ignoto che grandeggia pur sugl'iddii quasi umani del politeismo (1).

Checchè ne sia, la volontà si sollevò a poco a poco dalle grevi catene nella coscienza greca, e più poi nella coscienza di quei romani, i quali, attivissimi di lor natura, ebbero profondo il sentimento del potere che possiede l'uomo sopra di sè e sopra le cose esteriori, facendo proprio motto quella sentenza di Plauto:

Nam sapiens quidem pol ipsus fingit fortunam sibi (2).

Ancora, tuttavia, presso i romani era rimasta un'ultima traccia di questo fatalismo nella filosofia stoica,

(1) Ho toccato una tale questione nel mio *Ottimismo e Pessimismo,* Milano, Cogliati, 1890, p. 130.

(2) *Trinumm.,* II, 2.

la quale riconosceva necessario l'incatenamento degli eventi e consigliava al savio come principale virtù la rassegnazione.

Ma presso di loro s'era venuto sviluppando vieppiù il concetto d'un fato, non forza naturale soltanto, sibbene spirito intelligente che governa e guida le cose tutte. In un passo di Seneca si legge: « O Padre sovrano dell'universo, conducimi ovunque vorrai, io ti seguo e ti obbedisco senza indugio. Poichè quand'anche non lo volessi, io vi sarei costretto mio malgrado, e la mia malizia non mi servirebbe che a vedermi forzato di soffrire ciò che farei con gioia se fossi uomo dabbene. Poichè i buoni son condotti e i malvagi son trascinati dal fato. » In queste parole, osserva s. Agostino che le cita, apparisce chiaramente come Seneca appelli destino o fato ciò ch'egli aveva prima denominato la volontà del Padre supremo dell'universo. Ed erano pure allegati in tal senso dagli Stoici questi versi d'Omero che Cicerone ha tradotti « Le volontà dei mortali sono, ogni giorno, quali piace al Padre degli dei e degli uomini » (1).

2. Cicerone sembra sia stato uno dei primi a sollevarsi espressamente contro la dottrina del fato in nome della libertà — *fatis avolsa voluntas* — e credendo impossibile accordare questa non solo col fato cieco, ma pur con una provvidenza e previdenza divina, l'uomo grande e dotto e preoccupato innanzi tutto degl' interessi sociali, come lo nota s. Agostino (*vir magnus et doctus et vitae humanae plurimum ac peritissime consulens*), amò meglio sacrificare la prescienza di Dio che non il libero arbitrio dell'uomo. Nel *De*

(1) *De Civ. D.*, l. V, c. 8.

Natura Deorum, infatti, per bocca di Cotta, e nel *De divinatione* apertamente e di suo capo combatte qualunque siasi conoscenza dell'avvenire in noi o in Dio, per timore di dover ammettere il destino (1).

Che temeva egli, si domanda Agostino, nella prescienza divina? — Senza dubbio pensava che se tutto ciò che deve avvenire è preveduto, avverrà nello stesso ordine ch'è preveduto. E se questo è, l'ordine delle cose è certo, e per conseguenza l'ordine delle cause; giacchè niente si può produrre che non sia preceduto da qualche causa. Ora, se l'ordine delle cause è certo, è il destino che fa tutto ciò che avviene; e così nulla è in nostro potere, e non esiste libero arbitrio: in tal maniera, egli dice, che se si ammettono siffatti principii, tutte le regole della condotta e della vita son rovinate; invano si stabiliscono leggi, invano si riprende, si loda, si biasima, si esorta, nè vi è più giustizia a punire i malvagi ed a premiare i buoni. — Affine, dunque, d'impedire conseguenze sì strane, sì assurde, sì perniciose alla società umana, egli non vuole che vi sia alcuna prescienza. Sicchè riduce un uomo che ha qualche sentimento di religione all'estremo

---

(1) Il filosofo romano combatte la previsione dell'avvenire negli oracoli pagani, di cui si burla ragionevolmente. Invece lo Schopenhauer ai nostri giorni sacrifica la libertà anche in omaggio a questa previsione nei sogni, nel sonnambolismo lucido, nella seconda vista, per le quali cose aveva una credulità straordinaria. Sicchè nota il suo traduttore francese: " Ecco, sotto la penna atea dello Schopenhauer, la vecchia antinomia della prescienza divina e della libertà umana; ma, in luogo della prescienza divina, ipotesi rispettabile, lo Schopenhauer invoca i presentimenti degli illuminati e le profezie dei ciarlatani. Egli condanna la teoria del libero arbitrio sulla fede — d'innumerevoli testimonianze — che stabiliscono — l'oggettività dell'avvenire. Non è più questo determinismo scientifico, ma il fatalismo musulmano in tutta la sua assurdità. „ (*Op. cit.*, p. 124-5). Se si fosse trattato di profezie partecipate dalla prescienza divina chissà che ridere ci avrebbe fatto sopra!

di scegliere delle due cose l'una, o che vi abbiano degli atti che dipendono dalla nostra volontà, o che vi abbia una prescienza. Poichè stima che queste due cose non possono sussistere insieme, e che non si può stabilire l'una senza ridur l'altra al nulla. — Secondo lui, se noi ammettiamo la prescienza, distruggiamo il libero arbitrio; e se affermiamo questo, distruggiamo quella. Così, da uomo sapiente e da grande politico, continua l'acuto affricano, posto in questa alternativa, egli prescelse la libertà, e per stabilirla negò la prescienza; vale a dire per rendere gli uomini liberi li rende empii.

3. Che Cicerone disputi quanto vuole, esclama s. Agostino, contro coloro che affermano l'ordine delle cause fatale, o piuttosto che l'appellano fato, questo non ci riguarda punto, poichè è un'opinione che noi abbiamo in orrore, soprattutto pel cattivo senso che si attribuisce ordinariamente alla parola fato. Ma quanto a negare che quest'ordine sia certo e che Dio lo conosca per la sua prescienza, noi detestiamo ancor più tal sentimento che non facessero gli Stoici. Invero ciò equivarrebbe a negar Dio stesso. Poichè proclamare l'esistenza di Dio e negare ch'Ei sappia quel che deve accadere è una follia manifesta.

« Da ciò che la coordinazione di tutte le cause è determinata agli occhi di Dio, osserva il vescovo di Ippona, non ne segue che dalla nostra libera volontà non dipenda nulla. Le nostre volontà sono anch'esse comprese in quest'incatenamento causale che è determinato agli occhi di Dio e che la sua prescienza contiene; poichè le volontà umane sono le cause delle azioni umane. Colui che ha preveduto tutte le cause non ha potuto ignorare coteste, giacchè esse gli appariscono in

precedenza come le cause delle nostre azioni. » Si può dire che Dio conosca tutte le cause efficienti, eccetto le volontà? Ma in fatto di cause efficienti, una volta escluse le volontà, che ne resta? Cicerone distingue le cause efficienti in fortuite, naturali e volontarie. Or che sono le cause fortuite, se non cause occulte, che si riducono alla volontà di Dio e a quella di certi spiriti? E che le cause naturali, se non la volontà permanente dell'Autore stesso della natura? E che le cause volontarie se non quelle degli uomini, degli angeli e di Dio, principio di tutte le volontà, tranne le malvagie? Vi è una causa che fa e non è stata fatta, ed è Dio; delle cause che fanno e sono state fatte, e sono gli uomini e gli angeli; delle cause che sono state fatte piuttosto che facciano e che non meritano neppure il nome di cause, e sono i corpi. Dire che Dio non conosce punto le cause volontarie è dire ch'Egli non conosce nulla, poichè da esse dipende l'insieme delle cose; è mutilarlo, è annientarlo (1).

4. Ma non per ciò la prescienza divina toglie la libertà a queste cause volontarie, e altrove s. Agostino cerca di dimostrare questo punto con molta sottigliezza.

Anzitutto nota ingegnosamente che l'impossibilità dell'accordo, se fosse vera, distruggerebbe non solo la libertà dell'uomo, ma anche quella di Dio medesimo. — Infatti Dio non ha solo preveduto quello ch'io farò, ma pur quello che farà egli, e se i miei atti saranno perciò privi di libertà, saran tali anche i suoi. — C'è da dubitare, però, se un tale ragionamento sia valso ad arrestare molti filosofi sulla via del fatalismo. —

(1) *De Civ. D.*, l. V, c. 8, 9, 10.

In primo luogo si può rispondere che Iddio prevedendo ciò ch'Egli farà, con ciò stesso lo determina e che la libertà sua è tutta in questa determinazione. E poi, coloro che negano la libertà nell'uomo si curano ben poco d'ammetterla in Dio, se pur ammettono un Dio.

Un altro argomento, che Leibnizio trova un po' simile, è questo. — Una cosa è libera quand'ella si trova in nostro potere, ed è in nostro potere quando noi non abbiamo che a volerla perchè avvenga. Ora io non ho che a volere, perchè una volizione abbia luogo, dunque le mie volizioni dipendono da me e sono intieramente in mio arbitrio. Non è di mia volontà ch'io invecchio o che muoio, ma è di mia volontà ch'io voglio: bisogna essere insensati per dire il contrario. Dio ha bel prevedere le mie volontà future, resta sempre che è per mio volere ch'io le voglio.

Un altro argomento, che non è il meno sottile, eppure, a mio parere, forse il migliore, è il seguente. — Dio, si dice, ha preveduto ciò ch'io vorrò. Ma se la prescienza distrugge la libertà del volere, questa proposizione contiene una contraddizione nei termini. Egli non può aver preveduto ciò ch'io vorrò liberamente, s'io non posso liberamente volere e se tutto è necessario. Soppressa la mia volontà la sua prescienza è senza oggetto. Così, lungi dal compromettere la volontà, essa prescienza la guarentisce e l'assicura. Dal momento che Dio l'ha preveduta essa non può non essere. *Cum enim est praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit* (1).

Un quarto argomento, infine, è tolto dalla relazione che ha col fatto una prescienza in genere.

---

(1) *De lib. arb.*, l. III, c. 3.

– Forzeresti tu a peccare colui che tu sapessi già prima che peccherà? Egli peccherà certo, perchè altrimenti tu non lo potresti saper prima, ma la tua prescienza non è certo quella che ve lo costringa. Non vi è dunque contraddizione tra la prescienza d'un atto volontario e il carattere volontario di quest'atto. — Questa prova, che s' è mantenuta a lungo nell' insegnamento e che Leibnizio non ha sdegnato di riprodurre, rammenta un luogo di Dante ove anche il sommo poeta dice che la prescienza eterna di Dio non necessita gli eventi volontarii nel tempo, precisamente come non necessita il corso d'una nave lungo un fiume chi la riguardi dalla riva.

> Necessità però quindi non prende
> Se non come dal viso, in che si specchia,
> Nave che per corrente giù discende (1).

5. Un'altra analogia la reca s. Agostino paragonando la prescienza di Dio alla nostra memoria. Il ricordo che noi abbiamo degli avvenimenti passati, non è la causa per cui essi si sono compiuti. Similmente l'antivedere divino non è causa che sia necessariamente tutto ciò che ha da essere (2). — E invero tutto questo parlare che si fa di antivedere, di previsione, di prescienza, è solo per l' infermità del linguaggio umano; e tutta la contraddizione apparente sorge dall' idea antropomorfica che noi ci facciamo di Dio e della sua scienza. Nessun filosofo, meglio di s. Agostino, ha messo più al suo posto la questione. La prescienza, dice egli, è un attributo che non può convenire all' Essere supremo, e il suo concetto è sorpassato infinitivamente dal concetto ineffabile della divinità. Dire che

(1) *Parad.*, XVII, 40.
(2) *De lib. arb*, l. III, c. 4.

Dio possiede la prescienza, è dire ch'egli conosce in modo frammentario e successivo, non con un solo ed immutabile sguardo: è dire ch'egli conosce le cose come passate, presenti e future, non in un presente indivisibile e continuo: è farlo decadere dalle altezze dell'eternità e precipitarlo nel tempo. Ma egli è al disopra di tutti i tempi e niente è futuro a' suoi occhi. Supponiamo che la sua conoscenza delle cose sia prescienza e non scienza, che ne seguirà? Questo, che dopo aver conosciuto le cose come future, quando esse ancor non sono avvenute, le conoscerà poi come presenti quando avverranno. Dunque la conoscenza divina non sarà nè immutabile, poichè cesserà d'essere qual era; nè perfetta, poichè riceverà ogni giorno accrescimento. *Placet ergo ut non dicamus praescientiam Dei, sed tantummodo scientiam* (1). La conoscenza che Dio ha del presente, del passato, dell'avvenire non ha nulla di comune colla nostra. Prevedere, vedere, rivedere, per Lui è tutt'uno. Non passa Egli già come noi da una cosa ad un'altra cangiando di pensiero, ma contempla tutte cose con uno sguardo immutabile. Ciò che è attualmente, ciò che non è ancora, ciò che non è più, tutto abbraccia la sua presenza stabile ed eterna (2).

L'aquila di Tagaste termina questa discussione con notevoli parole che saranno poi svolte in un celebre squarcio di Bossuet dove l'aquila di Meaux raccomanda di non sacrificare nè la prescienza divina nè la libertà umana, quand'anche non si vedessero le verità intermediarie che servono a congiungerle. « Così noi non siamo in alcun modo forzati o di sopprimere

(1) *De diversis quaestionibus ad Simplicium*, l. II, q. 2.
(2) *De Civ. D.*, l. XI, c. 21.

il libero arbitrio per mantenere la prescienza di Dio, o di negare sacrilegamente questa prescienza per conservare il libero arbitrio. Noi abbracciamo ugualmente queste due credenze, e le confessiamo entrambe colla stessa verità e colla stessa fede; l'una per ben credere, l'altra per ben vivere. » E rispondendo direttamente a Cicerone soggiunge: « Non è dunque invano che vi sono delle leggi, e non è invano che si adoperano esortazioni, rimproveri, biasimi e lodi; poichè Dio ha preveduto tutte queste cose ed esse hanno tanto di forza quanto ha preveduto che ne avrebbero. Similmente le preghiere servono per ottenere da Lui le cose che ha preveduto di accordare a quei che lo pregano. E vi ha pure giustizia a ricompensare le buone azioni ed a punire le malvagie; perchè un uomo non pecca punto perchè Dio ha preveduto ch'ei peccherebbe; ma al contrario non si dubita che quando egli pecca non sia egli stesso che pecca, poichè Colui la cui prescienza non si può ingannare ha preveduto che non sarebbe nè il destino, nè la fortuna, nè qualche altra cosa, ma quest'uomo stesso l'autor del peccato. È vero che non pecca punto se non vuole; ma s'ei non vuol peccare, Dio l'ha conosciuto altresì colla sua prescienza » (1).

6. Senza dubbio, osserva il Ferraz nella sua bell'opera sulla psicologia di s. Agostino coronata dall'Accademia francese, senza dubbio questi argomenti non saranno gustati da tutti, e pochi parteciperanno la confidenza superba che alcuni di essi ispiravano al Leibnizio, confidenza che gli faceva desiderare fosse così facile liberare il corpo dalla febbre come

(1) *Op. cit.*, l. V, c. 10.

lo spirito da simili difficoltà. Tuttavia bisogna convenire che questa maniera serrata e stringente di condurre una discussione è più conforme allo spirito filosofico, che l'appello, in verità troppo comodo, al senso intimo ed al senso comune, per mezzo del quale si cerca oggigiorno di risolvere tali questioni come tante altre.

Che, dopo aver fatto uso di tutte le armi del ragionamento per sloggiare dalle sue ultime trincee un fatalismo terribile, s'invochi come *ultima ratio* l'autorità della coscienza e la testimonianza del genere umano, niente di meglio; ma cominciare e finire di qui, e rinunciare ad argomentare contro avversarii che argomentano, è abbandonare il campo al nemico e dichiararsi vinti davanti alla scienza ed alla logica. — Tra i lavori più recentemente pubblicati sull'accordo della libertà dell'uomo e della prescienza di Dio, quanti ve n'ha nei quali s. Agostino sia sorpassato, nei quali si aggiunga qualche argomento considerevole a quelli ch'egli ha fatto valere, nei quali si faccia, in una parola, progredire di un passo la quistione? Alcuni autori si limitano a riprodurre gli argomenti d'Agostino e dei suoi seguaci; altri come il Jouffroy e Jules Simon (1) non li riproducono, per vero, ma ne presentano di più deboli e sembrano disposti a troncare il nodo piuttosto che a scioglierlo. L'uno propone di sacrificare la prescienza alla libertà, nel caso che la loro conciliazione sembrasse impossibile; l'altro, per eludere la difficoltà, s'appoggia all'incomprensibilità della natura divina, senza pensare che detta difficoltà non proviene tanto, come ha ben notato il Bayle, dai lumi che ci

(1) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 5ª leçon. — J. Simon, *Le devoir*, 1re partie, ch. 2.

mancano, quanto dai lumi che abbiamo (1). — Alla mia volta faccio notare per il Bayle ed il Ferraz medesimo che la difficoltà non proviene tanto dai lumi che abbiamo sulla natura divina, quanto dai preconcetti antropomorfici che, siccome avverte lo stesso s. Agostino, ad essi si mescolano nel nostro pensare.

---

(1) Ferraz, *De la psychologie de saint Augustin*, 2e édit., Paris, 1869, p. 393-5. — Anche il Cartesio, all'argomento della prescienza e preordinazione divina rispondeva che sarebbe assurdo, a motivo d'una cosa che noi non comprendiamo e che sappiamo tutti essere naturalmente incomprensibile, dubitare d'una cosa affatto diversa che noi comprendiamo intimamente e di cui abbiamo l'esperienza in noi stessi (*Oeuvres de Descartes*, édit. Cousin, t. III, p. 88).

XVI.

La libertà umana e la causalità divina.

1. Causalità della scienza divina: gravi difficoltà contro il libero arbitrio, sia negando che ammettendo Dio. — 2. Fatalismo di Lutero. — 3. Errore opposto della scuola gesuitica: Molina e Suarez. — 4. S. Agostino e s. Tommaso. — 5. Savie parole del Rosmini. — 6. Assurdo e mistero: un'immagine. — 7. Perchè Dio permette il male? Risposta di Rousseau, s. Agostino e Rosmini.

1. La questione della dipendenza della libertà umana da Dio diventa ancor più difficile, se è possibile, quando si rifletta che la prescienza divina è non solo conoscitrice, ma fattrice e creatrice delle cose conosciute. *Ea praescivit,* dice in un luogo s. Agostino, *quae fuerat* IPSE *facturus* (1). E, come abbiam già veduto, di Dio solo egli afferma ch'è causa non fatta; mentre della volontà aggiunge ch'è causa che fa, ma è fatta ancor essa da Dio. E da questo Dottore specialmente derivò nelle scuole cristiane l'insegnamento solenne che la prescienza, o meglio la scienza, divina è causa universale di tutte le cose. — *Scientia Dei est causa rerum.* —

(1) *De Praedest. Sanct.*, c. 10.

Non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit. — In relazione a tale universale causalità le obbiezioni al libero arbitrio si moltiplicano e si fanno così gravi che non vi è genio, foss' anche quello di Agostino o di Leibnizio, che possa dissipare intieramente i dubbii e calmare appieno le inquietudini che fanno sorgere nell'animo.

Colla negazione di Dio la questione diventa ancor più insolubile, e il fatalismo annovera i suoi più caldi apostoli tra i panteisti che indiano l'universo, e i materialisti che lo riducono a un giuoco di forze meccaniche. Gli uni, scrive il Ferraz già citato, oppressi dall'idea di quest'essere che è il principio, il sostegno ed il fine di tutte cose, non vedono nell'uomo altro che un modo passeggiero della sostanza divina, e nelle sue azioni altro che le varie manifestazioni della realtà infinita nella quale è come inghiottito. Gli altri, fissi lo sguardo su questo mondo esteriore che ci avvolge da ogni parte e i cui fenomeni s' ingenerano gli uni gli altri per una serie d'azioni e di reazioni senza posa, pretendono che i fatti dell'ordine morale sono indissolubilmente legati a quelli dell' ordine fisico, come gli anelli della stessa catena, come le onde dello stesso mare, e che l'uomo non è una parte distinta ma una parte integrante dell'immensa natura in cui è sommerso. — A lato di questi arditi disprezzatori della nostra umanità, che non vogliono riconoscere che una sola realità nel mondo e ad essa sacrificano tutte le altre, vi sono spiriti più temperanti e più saggi che, senza negare l'onnipotenza dell'essere divino e l' influenza delle cause esteriori, si sforzano di salvare la sostanzialità, la causalità, la volontà dell'uomo. — Anche tra essi però, e dico specialmente tra i cristiani, la maniera di metter d'accordo queste due verità, che cioè

la volontà libera è causa piena de' suoi atti, e che Dio è causa prima e totale di tutte le cose, suscitò discussioni così ardenti che agitarono per lungo tempo le scuole e non ne è cessato ancora l'eco. Accenno alle famose controversie sulla concordia tra la grazia e il libero arbitrio già prima tra s. Agostino e i Pelagiani, poi tra cattolici da una parte e luterani e calvinisti dall'altra, e in seno al cattolicismo medesimo tra molinisti e giansenisti, tra tomisti e gesuiti. Anche recentissimamente questa controversia produsse due fiere e voluminose pubblicazioni, l'una del gesuita Schneemann in difesa del molinismo (1) l'altra del domenicano Dummermuth in difesa del tomismo (2).

Confessa s. Agostino che quando col pensiero s'immergeva nella contemplazione della grandezza e potenza divina, causa dell'universo, l'attività del libero volere umano gli si rimpiccioliva tanto che quasi gli scompariva dinnanzi; all'incontro allorchè meditava entro i recessi della coscienza all'intima energia che ci si mostra nel nostro volere ed all'attività manifesta con cui esso è causa responsabile delle nostre azioni, la causalità divina gli si allontanava via nelle altezze inaccessibili dei cieli. — L'acuto Dottore, che professò sempre tuttavia entrambe le verità, additò con questo sagacemente i due estremi errori nei quali poi sarebbero caduti i più esagerati fra i disputanti.

2. Lutero, con lo spirito eccessivo che lo distingue, si precipitò a capofitto nella negazione della libertà

(1) G. Schneemann S. I., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii Concordia initia et progressus*, Friburgi Brisgoviae, 1881.

(2) F. A. M. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, seu responsio ad R. P. Schneemann Societatis Jesu, aliosque doctrinae Scholae Thomisticae impugnatores*, Parisiis, apud editores ephemeridis « *L'Année Dominicaine* », 1886.

per tutto riferire alla grazia divina. Attaccato da Erasmo nel libro intitolato *Diatriba sul libero arbitrio* (1) rispose con un libro dal titolo assai significante *De servo arbitrio*, o nella traduzione tedesca che ne fece subito il Jonas: « *Il libero arbitrio non è nulla!* » In esso l'ardito Riformatore professa il fatalismo più aperto e più spaventoso. — I pagani, egli dice, adorando al disopra di tutti i loro dei la necessità, il Fato di cui parlano Virgilio e gli stoici, avevano già come un barlume di questa verità. — Nel cuor di tutti è scritto che il libero arbitrio punto non esiste, benchè questa verità sia oscurata da tante argomentazioni contraddittorie e dall'autorità di tanti grandi uomini. — Voglio avvertire tutti i partigiani del libero arbitrio, perchè sappiano che affermando il libero arbitrio rinnegano Cristo. — Contro il libero arbitrio militano tutte le testimonianze della Sacra Scrittura che predicano la venuta di Cristo. Ma queste testimonianze sono innumerevoli; anzi sono tutta la Scrittura intiera. Sicchè se la Scrittura dev'essere giudice in questa contesa, la nostra vittoria sarà sì completa che non ne resterà più ai nostri avversarii una sola lettera, un solo iota, che non condanni la credenza al libero arbitrio (2).

---

(1) *De libero arbitrio* Διατριβη, *sive Collatio Desid. Erasmi*, Roterod., 1524. — In una nota dell'opera citata dello Schopenhauer nella pur citata edizione francese (p. 128) è detto che questo libro d'Erasmo è in risposta a quel di Lutero il quale fu pubblicato nel 1545-1559. Ciò è un errore. Al contrario la diatriba erasmiana apparve nel 1524, e il *De servo arbitrio* di Lutero fu risposta ad esso ed apparve nel dicembre 1525. Erasmo replicò coll'*Hyperaspistes Diatribae ad servumarbitrium Lutheri*, la cui seconda parte non fu pubblicata che nel 1527.

(2) Le Scritture, specialmente intese all'ordine soprannaturale ch'è il loro proprio obbiettivo, è ovvio esaltino ad ogni occasione l'efficacia della grazia, massime della grazia trionfante. E in quanto la verità di detta efficacia, o in generale dell'efficacia causale divina, sembra attenuarci allo sguardo l'altra verità del libero volere, in tanto le Scritture paiono

Erasmo aveva detto che se Dio ha dato dei comandamenti all'uomo, ciò fu senza dubbio perchè egli poteva adempirli. — No, risponde Lutero, è con questi stessi comandamenti che Dio vuol convincerlo della sua impotenza, affine di piegarlo all'ordine della grazia. Opera qui come il medico il quale, soltanto per constatare la grandezza della malattia, dice al paziente: *Levati*, benchè sappia ch'egli non può farlo.

Con questa dottrina la creatura è affatto schiacciata. Dio opera egli tutto il bene che l'uomo fa colla grazia; e l'uomo, abbandonato a sè, non opera che il male per necessità irresistibile della sua corrotta natura. Ma anzi... chi è l'autore della natura? se l'uomo non è libero, chi è dunque che opera il male nell'ordine della natura se non Quegli stesso che nell'ordine della grazia opera il bene? — Lutero vorrebbe far credere che la corruzione e la miseria della natura umana non è l'opera di Dio, sibbene fallo dell'uomo e della sua discendenza. S'ingannerebbe però chi ci vedesse solo un'esagerazione del dogma del peccato originale. Certo il violento Riformatore esagerò questo dogma asserendo che ne fosse derivata una prostrazione disperante nelle forze naturali, e certo molti

---

contrarie ad esso. Onde quelle sentenze che senza Dio non possiamo far nulla, neppure il più piccolo bene: che il cuore dell'uomo è in sua mano ed Egli lo muta come vuole; e che, secondo la parola esplicita di Geremia, non è in potere dell'uomo il proprio destino: *Scio, Domine quia non est homini via eius: nec viri est ut ambulet, et dirigat gressus suos* (Jerem., X, 23). — Ma poichè altererebbe il concetto di Dio non meno della negazione di questa verità la negazione dell'altra verità, ch'è la libertà dell'arbitrio, così bene spesso la Scrittura non manca di farla rilevare evidentemente. Nel *Deuteronomio* Mosè a nome di Dio insiste sulla chiara promulgazione ch'egli fa delle leggi al popolo ebraico, sulla conoscenza che lo rende inescusabile se non le osserva, sulla intiera responsabilità del volere dinnanzi a tale promulgazione e conoscenza della legge. " Io chiamo oggi in testimonio il cielo e la terra, così conchiude a questo ri-

credono che questo solo lo abbia condotto a negare la libertà. Si legga invece il suo libro e si vedrà che tale libertà, non la concede nemmeno al primo peccatore, non la pone neppure a capo del primo peccato e quindi non può farla causa di esso. « Il primo uomo, egli dice, non godeva punto, neppure avanti la sua caduta, del libero arbitrio. Egli era servo di Dio, e quando lo spirito divino che lo dominava l'ha abbandonato a sè stesso, egli è caduto. Dio ha voluto mostrargli con ciò che l'uomo, senza l'assistenza della grazia, non è che un niente. Se Adamo, colle sue proprie forze non ha potuto eseguire la sua volontà, chi dunque ardirebbe parlare del libero arbitrio nelle creature peccatrici che discendono da lui? » — La conseguenza è netta: Dio, autore unico, causa unica, è autore egli stesso del bene nell'ordine della grazia, ed autore del male nell'ordine della natura. — E uno scrittore cristiano, coscienzioso, dotto, valente, come il

---

guardo, che ti ho proposta la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. *Eleggi adunque la vita, affinchè la vita tu abbia* „ (*Deut.*, XXX, 19). E così nell'*Ecclesiastico* è detto: " Iddio a principio costituì l'uomo e lo lasciò in mano del suo consiglio (*reliquit illum in manu consilii sui*). Aggiunse i comandamenti e i precetti suoi, dicendogli: — Se vorrai custodire i comandamenti, e mantenere la da me gradita fede, i comandamenti custodiranno te. — Così ti pose innanzi l'acqua e il fuoco, a qual meglio tu vuoi stendi la destra. Innanzi all'uomo sta la vita e la morte, il bene e il male: e gli sarà dato qual meglio egli vorrà „ (*Eccli.*, XV, 14-8). Nel medesimo libro, poco oltre, è promessa la gloria eterna all'uomo provato e perfetto, che potè peccare e non peccò, fare il male e no 'l fece " *qui potuit transgredi et non est transgressus, facere male et non fecit* „ (*Ibid.*, XXXI, 10). — S. Paolo, l'apostolo della predestinazione e della grazia, della cui autorità pertanto si valse Lutero senza misura, delinea in poche parole la condizione libera dell'uomo *non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis* (I Cor., VII, 37). E non bisogna abusare, come Lutero pur fece, della similitudine del vasaio che fabbrica i vasi nel modo che vuole, senza che questi possano chiedergli ragione d'averli fatti più a un modo che all'altro. Di essa si giova s. Paolo per mostrarci la nostra totale dipendenza dalla Causa prima senza che ab-

Kuhn, osa sottoscrivere anche ai nostri giorni simili enormità! (1). Ha un bell'essere luterano, ma quando si professa il cristianesimo bisognerebbe avere un po' più di rispetto almeno per Dio! Erasmo aveva non una ma cento ragioni di dire: « Il bene e il male son ricondotti a Dio; non vi ha dunque più per l'uomo nè virtù nè vizio: e per conseguenza è spezzata ogni molla morale. »

3. Combattendo il fatalismo luterano si cadde nell'eccesso opposto, tanto è vero che

In vitium ducit culpae fuga si caret arte.

Come Lutero avea distrutto la libertà in omaggio alla causalità divina, così al contrario si ridusse al niente la causalità divina in omaggio al libero arbitrio.

Pel gesuita Molina, capo e antesignano di questa scuola estrema, Iddio crea bensì il libero arbitrio d'un

---

biamo diritti verso di Lei. Ma si sa: *comparationes non sunt undequaque urgendae*, e le similitudini non camminano sempre con tutti i loro piedi. Non è dunque a pretendere che un'immagine materiale come questa esprima intieramente verità così alte come quelle di cui parliamo. Certo v'è rappresentata la causalità divina, ma non già la libertà umana, poichè i vasi sono affatto irresponsabili della loro condizione onorevole o disonorevole, e l'unico responsabile è chi li ha fatti. Dalla natura corporea ove domina la necessità non si può togliere un esempio che quadri sotto questo rispetto alla natura spirituale e libera, e Dio stesso è in ben diverso modo autore delle cause libere e delle cause necessitate, degli effetti di queste e degli effetti di quelle. Dimenticare ciò, ed esagerare la corrispondenza esatta di questa figura di s. Paolo al figurato, è toglierle ogni valore. Il vaso infatti non potrà chiedere al vasaio perchè lo abbia destinato ad uno scopo anzicchè ad un altro; ma neppure il vasaio, in queste condizioni, potrebbe, senza diventar ridicolo, rimproverare al vaso d'essere quello che è.

(1) Félix Kuhn, *Luther, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1884, t. II, p. 173-182. — Nelle controversie *sinergistiche*, che trattavano appunto la questione se all'uomo è dato o no di cooperare (συνεργεῖν) con la grazia, parecchi luterani si staccarono dall'insegnamento del maestro, avvicinandosi ai cattolici.

uomo, ma alla sua volta esso libero arbitrio è talmente padrone unico ed assoluto autore de' suoi atti, che la prima causa non ci ha più che vedere. Questi suoi atti sfuggono talmente alla potenza creatrice di Dio che Dio non ne rimane se non spettatore passivo. Qualora Dio volesse accordarli con la sua grazia, dovrebbe guardar prima s'esso libero arbitrio consentirà o no: nel caso che non consenta, la grazia sarà per parte sua *sufficiente* ma in realtà inefficace, e Dio con tutta la sua onnipotenza non otterrà nulla; sicchè, se vuol ottenere che la sua grazia diventi *efficace* davvero, dovrà ricorrere all'espediente di cercarsi negl'infiniti ordini di cose creabili un libero arbitrio che prevede si degnerà di acconsentire. — Così il padre Molina inventò per Dio la famosa *scienza media,* o scienza dei futuribili, per la quale Iddio conosce che cosa farebbe in questo o quell'altro ordine di cose la libertà di questi arbitrii indipendenti e indisciplinati; e, prevedendo ciò, può servirsene di norma, farvi il suo calcolo, e adattarsi ad essi per raggiungere i suoi fini (1).

Il gesuita Suarez cercò di mitigare alquanto la dottrina molinistica, ed insegnò che l'efficacia della grazia non dipende soltanto dall'arbitrio della volontà, ma anche dalle circostanze convenienti (*congrue*) nelle quali Iddio prevede, sempre per la scienza media, che

---

(1) Colla *scienza media* Iddio conosce, secondo il Molina, *quid pro sua innata libertate, liberum arbitrium, si in hoc, vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset* (L. Molina, *De Concordia gratiae et liberi arbitrii*, q. 14, a. 13. Disp. 52, p. 317). — Il Rosmini ammette una *scienza media* non nel senso grottesco del Molina, ma come scienza di ciò che la sapienza detterebbe a Dio di *far Egli stesso* nel libero arbitrio, supposto uno od un altro ordine di cose. Rispetta dunque sempre la causalità divina ed aggiunge pure che siffatti modi di parlare servono a noi per spiegarci in qualche modo (*Teodic*, n 529, in nota).

l'uomo acconsentirà. L'efficacia della grazia, adunque, in questo sistema dipende ancora dalla volontà che, in certe circostanze accondiscende, in certe altre no; epperciò il *congruismo* suareziano differisce in sostanza ben poco dal puro *molinismo*, e la scuola gesuitica che s'attenne sempre od all'uno od all'altro non uscì mai fuori dall'errore (1).

Credette il Molina d'aver fatto una grande scoperta colla sua teoria: *hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione a nemine, quem viderim, hucusque tradita* (2); e avverte che se i principii di essa s. Agostino e s. Tommaso avessero saputo adoperare, *forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta, neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare* (3): e sfido! i pelagiani sarebbero stati più che soddisfatti, negata l'efficacia della grazia; nè i luterani avrebbero potuto esaltare tanto la causalità divina che in questa teoria è ridotta al niente!

4. Ma poichè il sopprimere un dato del problema quando reca imbarazzo, può essere metodo comodo e spicciativo, non però ragionevole, noi preferiamo stare coi due antichi dottori a cui il Padre gesuita dà tanto facilmente il benservito. — S. Agostino, benchè abbia

(1) Il gesuita P. Regnon così scriveva recentemente: *On constate qu'à partir du décret d'Aquaviva, le pur Molinisme cessa d'être enseigné parmi nous. Partout, depuis lors, dans nos écoles, régna le Congruisme, système complexe, sorte d'intermédiaire entre le Molinisme et le Thomisme... Enfants d'obéissance, nos théologiens se sont soumis pendant plus de deux cents ans aux ordres de leur Général... De nos jours, et sous le regard des supérieurs le pur Molinisme a reparu dans un certain nombre de nos chaires.* (Dummermuth, *op. cit.*, p. 189).

(2) Dummermuth, *op. cit.*, p. 386.

(3) *Id.*, *ibid.*, p. 211.

scritto molto d'impressione e colla sua solita candidezza non abbia temuto di mostrare alcuna volta le oscillazioni del suo pensiero, pure difese sempre tenacemente l'una e l'altra verità: la libertà dell'arbitrio contro i Manichei, alla quale attribuiva l'origine del male, per non doverla attribuire a Dio e non dover quindi ammettere più giustamente una dualità nei principii delle cose: la causalità divina e l'efficacia della grazia contro i Pelagiani, per mantenere a Dio la potenza creatrice d'ogni bene e d'ogni ente. — S. Tommaso poi sostiene che l'atto della volontà è prodotto insieme dalla volontà stessa come causa seconda di esso, e ad un tempo da Dio come causa prima e suprema. Citiamo questo passo tra mille: « Iddio immuta la volontà per questo ch'egli opera nella volontà come nella natura, movendo cioè ed applicando la volontà all'atto; laonde, siccome ogni azione naturale è da Dio, così ogni azione della volontà, nessuna eccettuata, in quanto è azione, non solo è dalla volontà come da immediato agente, ma da Dio come da primo agente, primo movente, primo immutante, il quale imprime con maggior veemenza: ond'è che siccome la volontà quale causa seconda può mutare l'atto suo in altro, così, e molto più, Iddio, come primo agente e primo movente » (1). L'intervento della causalità divina nel volere ebbe dalla scuola tomistica il nome di *premozione fisica: premozione* perchè è una *mozione* che *precede* quella della volontà; *fisica,* non nel senso che sia questa un'azione naturale o cosmica, ma perchè ha un'efficacia intrinseca e reale di sua propria natura.

In particolare l'Aquinate, come ben dimostra il

(1) *De verit.,* q. 22. art. 8.

Dummermuth (1), ammette tre mozioni della volontà rispetto a Dio. — La prima, mediante la quale Iddio muove la volontà dell'uomo, come motore universale, al suo oggetto naturale ch'è il bene: riguardo a questa la volontà *se habet ut mota tantum et non ut se movens.* — La seconda, per mezzo della quale Iddio muove, come primo motore, la volontà dell'uomo nell'ordine naturale a questo o a quello, restando sempre vero ch'è l'uomo stesso che si move, perchè al dir di s. Tommaso, *cum aliquid movet seipsum non excluditur quin ab alio moveatur a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii* (2). Qui dunque Iddio muove la volontà conforme alla natura di questa *per modum liberi,* ed essa è *mota et se movens* a un tempo. — La terza mozione accade quando Iddio *in modo speciale* muove alcuno a voler qualcosa determinatamente, come nell'ordine soprannaturale della grazia operante, verso cui la volontà è *mota* e *non movens* benchè anche in questo caso il libero arbitrio non venga meno (3).

5. Lasciamo la questione della grazia ai teologi; se la matassa si è molto imbrogliata la colpa è di quelli che dopo tante dissertazioni sulla grazia non la seppero definire meglio del gesuita Bouhours che la chiama *un non so che, nescio quid:* definizione che destava l'ilarità e l'ammirazione del Voltaire il quale

---

(1) *Op. cit.,* p. 358.

(2) *De Malo,* q. 3. a. 2 ad 4.

(3) Nel Trattato *De Gratia* così insegna s. Tommaso: *Operatio alicujus effectus, non attribuitur mobili sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est* MOTA ET NON MOVENS, *solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur* GRATIA OPERANS (I^a, 2^ae q. 111. a. 2).

la dichiara preferibile ad ogni altra, e ringrazia Dio *per avergli fatta la grazia di non capire un iota in tutto quello che Tournely, Molina, Scoto, ecc., hanno scritto sulla grazia* (1).

Restringendoci all'ordine naturale ed alla condizione della volontà libera posta puramente in esso di fronte a Dio, noi a ogni modo dobbiamo riconoscere che tutte le cose, tutte le entità, tutti gli atti, son dipendenti dalla Causa prima in quanto che essa pone tutto coll'atto creativo: poichè dunque niente esiste se non in quanto è termine dell'atto creativo, consegue che niente sfugge, di quanto accade quaggiù (epperò neppur gli atti del volere), dalla divina causalità. Ecco come si esprime il sommo filosofo di Rovereto: « Che Iddio, causa prima, sia conseguentemente anche causa universale di tutte le attività finite, è chiaro dall'assurdo che ne verrebbe se non fosse; poichè vi sarebbero in tal caso entità, od atti di entità *indipendenti* da Dio. E se vi avesse qualche cosa che fosse da Dio indipendente, già Iddio non sarebbe più Dio: l'attività, che sfuggisse all'atto suo creatore, sarebbe per sè stessa; *l'essere per sè stesso* sarebbe diviso dunque in più: l'infinito assoluto cesserebbe, poichè il concetto dell'infinito assoluto è quel di un ente che abbraccia in sè, con unità semplicissima, tutto ciò che è per sè stesso, D'altra parte colui che sarà giunto a formarsi un chiaro concetto della creazione (e sotto la parola creazione

(1) *Dictionnaire philosophique*, t. V, art. *Grace*. — Il Rosmini lamentava pur egli, colla serietà e il dispiacere d'un filosofo credente, che si stendessero disputazioni così prolisse e intricate sulla *grazia* senza aver prima stabilito bene in che cosa essa consista: " Prendiamo esempi dai più dotti, come a dire di un Tournely, o di un Gazzaniga. Essi scrivono un grosso volume ed eruditissimo, per verità, sulla grazia. Solamente nella fine, poi, non già trattano, ma toccano alla sfuggita la questione — in che consista l'essenza della grazia — e la lasciano insoluta, come

s'intende qui ogni azione di Dio *ad extra,* chè, a dir vero, Iddio opera sempre per modo di creazione, in quanto che egli produce in ogni istante ciò che senza lui non sarebbe), intenderà facilmente che la creazione produce le cose col loro ordine, e perciò produce gli accidenti come sussistenti nella sostanza, e da questa uscenti; *produce gli atti delle cause seconde come atti di queste e uscenti da questa secondo il modo del loro operare, sia libero o necessario questo modo;* laonde l'intervento e l'azione di Dio non toglie mai l'operare libero, anzi *lo produce, lo fa esser libero,* come appunto egli è: fa dunque in modo che l'atto libero sia l'atto della libera elezione di una causa intelligente, alla quale giustamente s'imputa; perocchè imputarsi altro non viene a dire, se non riferirsi alla causa libera che lo produsse » (1).

6. Dopo queste parole così limpide, resterà ancora, lo confesso, del mistero; ch'è il mistero stesso della creazione ove la ragione umana s'inabissa. Infatti v'è tanta difficoltà a concepire come, oltre la Causa prima, possa anche esistere una vera causa seconda, prodotta da essa ma dotata d'una propria esistenza distinta e d'una propria e distinta attività; quanta è la difficoltà di concepire che, oltre l'Essere assoluto e infinito (ch'è tutto l'essere), possa anche esistere un ente finito prodotto da esso, ma dotato di esistenza

---

questione di curiosità, anzicchè di qualche importanza. Or non è egli la cosa più importante, e la prima di tutte, quella di conoscere l'essenza, cioè la natura delle cose di cui si ragiona? Non è anzi la natura della cosa ben conosciuta che ne può dare la vera definizione? E la definizione non è il principio fecondo da cui devono scaturire i ragionamenti sulla cosa stessa? „ (*Delle cinque piaghe,* ecc. n. 38).

(1) *Teodic.*, nn. 546-7.

soggettiva propria e distinta da quella dell'assoluto: poichè s'è già detto in addietro che i due concetti di ente e di causa si corrispondono.

Ma come cadrebbe nell'assurdo chi per sfuggire a tale mistero negasse l'esistenza o dell'Essere assoluto o dell'ente finito, così pur nell'assurdo cadrebbe chi per lo stesso motivo annullasse o l'esistenza della Causa prima o quella delle cause secondé; con che o abbasserebbe quella alla condizione finita di queste facendola autrice del male, o innalzerebbe queste alla condizione assoluta di quella facendole creatrici del bene e dell'ente. E tra l'assurdo e il mistero la scelta non può esser dubbia. « Assurdo, nota altrove il Rosmini, è ciò che involge contraddizione. Misterioso è ciò che è inesplicabile. Invano i sofisti hanno tentato di confondere questi due distinti concetti: essi rimarranno sempre distinti. Ciò che è assurdo si deve rigettare come falso. Ciò che è misterioso, tanto è lungi che rigettar si deva, che anzi spesso rigettare al tutto non si può. Bene spesso quello che è misterioso è un fatto, ed i fatti non si possono negare. Innumerevoli sono i fatti misteriosi nella natura materiale: si vorrà pretendere che non deva essere nessun mistero nella natura dello spirito, in questa natura tanto più sublime, più attiva, immensa, profonda? » (1). E appunto nel caso presente si tratta di un fenomeno

(1) *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 793 — Perchè non si creda che la quistione sul modo di conciliare la causalità divina colla libertà e di spiegare così l'esistenza del male, sia una controversia puramente teologica, noto che tra i filosofi vi si adoperò l'Hume sulla fine del *Saggio intorno alla libertà ed alla necessità*, terminando però col considerarla insolubile; ed il Kant che cerca di risolverla colla distinzione tra il fenomeno ed il noumeno, che in verità non risolve niente. Egli stesso riconosce tale insufficienza; se ne scusa però scrivendo: " Ma io dimando se ogni altra spiegazione che si è tentata o che si potrà tentare in se-

dello spirito umano, il quale vuole liberamente *de facto*, come causa seconda e libera, ciò che Iddio, causa prima e causa delle cause, colla sua onnipotenza lo muove a volere.

Ho già toccato in addietro quanto sia difficile recare una similitudine della creazione delle cause libere per parte di Dio, poichè le operazioni dell'arte umana versano per solito direttamente intorno alla natura corporea ch'è la negazione della libertà. Ma mi viene in mente ciò che fa l'*artista* propriamente detto, e forse in questo modo potrò prestare al concetto esposto qualche maggiore determinazione. — I personaggi d'un poema o d'un romanzo, che operano il bene o il male movendosi nel mondo creato dall'arte, dipendono certamente prima di tutto dall'autore che li ha messi in iscena. Ma se una libertà sana e intiera si specchia nelle loro azioni, in modo che noi spettatori li vediamo chiaramente responsabili, e questa responsabilità appaia pur chiaramente, per così dire, alla loro stessa coscienza, le azioni loro dipenderanno ad un tempo, e come da causa piena, dalla loro medesima volontà libera a cui saranno perciò legittimamente imputate. Così noi leggendo, e dimenticando la finzione o meglio sentendola quasi realtà, applaudiamo quei personaggi o c'indegniamo contro di essi, lodiamo o biasimiamo le loro opere, i loro atti, in-

---

guito, sia più facile ed agevole a capirsi. Si direbbe piuttosto che i dottori dogmatici della metafisica hanno cercato di provare la loro sottigliezza anzichè la loro sincerità, allontanando al possibile dai nostri occhi questo punto difficile, nella speranza che, non parlandone più affatto, forse nessuno vi avrebbe pensato „ (*Critica della Ragion Pratica*, edizione Rosenkrantz, p. 232). Il fatto è per contrario, che da tutti i metafisici se ne è parlato, e come! E la spiegazione kantiana, metafisica se altra mai, è essa appunto una retrocessione della difficoltà in regioni inaccessibili.

somma come cause ed effetti liberi li riguardiamo, senza che ci passi per la mente che la dipendenza dall'autore cessi in loro tale libertà. Che se esigiamo che queste azioni non siano punto azioni isolate od inesplicabili, ma rampollino da un carattere fedelmente e finamente rappresentato, ciò non è già perchè riportiamo la causalità delle opere al carattere e da esso all'autore: ma perchè lo studio del carattere è lo studio degli indirizzi fondamentali della libertà raccolti dai vestigi esterni; è lo studio di quel complesso d'elementi liberi e necessarii collegati tra loro a formare un tutto che raramente nella vita reale si smentisce, come vedremo in appresso. Ma se rimane, e in quanto rimane, al carattere ed agli atti l'imputabilità, rimane nella stessa misura la libertà ch'è tutt'uno con essa. — Supponiamo ora accoppiata alla fantasia d'un gran romanziere una volontà creatrice e onnipotente; sicchè invece di scrivere il suo romanzo, lo crei addirittura: il Manzoni, ad esempio, crei il mondo dei *Promessi Sposi* precisamente come l'ha da maestro concepito e descritto: quale lo ha immaginato tale sia. Ebbene, i fatti tutti, di fatto saran quelli: gli avvenimenti prodotti da cause necessarie usciranno da queste con nesso necessario: ma anche i fatti pensati e voluti come liberi, pur avvenendo così, saranno prodotti da cause corrispondenti, fornite di libertà e della coscienza di questa libertà medesima; libertà vera, dico, coscienza non illusoria, aggiungo, perchè altrimenti falsa ed illusoria sarebbe la creazione che abbiamo supposto. Falsità ed illusione che però non possiamo supporre in Dio creatore (o *Poeta,* come lo dicono i greci nel Simbolo) del cielo e della terra.

7. La causalità del volere non è tolta dalla causalità divina, anzi da questa è prodotta, è fatta essere in tutta la sua nativa forza ed energia, in tutta la sua efficacia; perciò, come veramente libera della libertà bilaterale che abbiam detto, è veramente responsabile della sua scelta, e del suo atto buono o malvagio che sia. In quanto esso atto ha dell'ente, del positivo, la volontà n'è causa attiva, causa seconda, e n'è causa attiva prima insieme Dio: in quanto riveste la qualità di male, in quanto è privazione, in quanto batte nel vuoto, n'è causa attiva la volontà bensì, perchè è essa che, per davvero libera, esinanisce l'atto suo; ma Dio non n'è che causa permissiva, perchè l'azione sua non può cadere a vuoto, non può avere per termine il nulla, è creazione non distruzione. *Malum habet causam deficientem non efficientem.*

Il libero arbitrio scava un abisso fra il Creatore ed i peccati della creatura. L'intenzionalità malvagia è nella creatura; in Dio non c'è che l'intenzionalità buona e fattrice del bene, sicchè la legge stessa della permissione del male è una legge di sapienza e di bontà provvidente.

Alla domanda perchè mai Dio permetta il male (morale) si son date parecchie risposte.

Gian Giacomo Rousseau in un passo sovente ammirato e alquanto declamatorio dell'*Emilio* scrive: « Mormorare di ciò che Dio non c'impedisca di fare il male, è dunque mormorare di ciò ch'Egli ci ha fatti di una natura eccellente, di ciò ch'Egli diede alle nostre azioni la moralità che le nobilita, di ciò ch'Egli ci dà il diritto alla virtù... Che? per impedire all'uomo di essere cattivo, doveva Egli limitarlo all'istinto e farlo bestia? » No, osserva il Ferraz; ma Dio poteva limitarlo alla ragione e farlo angelo; poteva illumi-

narlo dippiù, ispirargli pel bene morale (bene oggettivo) quell'amore energico che invece ha per il bene soggettivo. « O Dio dell'anima mia, aggiunge il Rousseau, io non ti rimprovererò mai di averla fatta a tua immagine, affinchè io possa esser libero e felice. » Benissimo, risponde nuovamente il Ferraz; ma voi potreste rimproverargli di non aver tracciato in voi un' immagine sua più rassomigliante, di non avervi reso migliore e felice quanto desiderate di esserlo (1).

Per s. Agostino la risposta si avrebbe invece nell'armonia universale, nella gradazione delle cose, per la quale dovendo esistere esseri di tutte le sorta senza soluzione di continuità nella gran catena del creato, doveva esserci una natura intermedia appunto tra l'angelo e la bestia (2). E certo questa è una legge luminosa che il Leibnitz prima e poi il Rosmini accolsero ed illustrarono nelle rispettive teodicee. Ma ad essa bisogna pur aggiunger quell'altra messa tanto in luce nella Teodicea di quest'ultimo, secondo la quale era degno che le creature razionali (e nella dottrina cristiana anche gli stessi angeli) mediante la libertà bilaterale fossero cause vere, volenti, consapevoli, libere, della propria perfezione morale e dello stato di felicità che la giustizia alla virtù decreta. Lo spiritualismo non può additare altro fine alla vita presente che questa cooperazione delle volontà umane, degli enti razionali, colla causa prima, con Dio, a sì nobile intento: il qual fine congiunge in uno l'amore della virtù per sè stessa, e la soddisfazione, che sarà il paradiso della coscienza, d'averla liberamente e disinte-

(1) *Op. cit.*, p. 402-3.
(2) *De lib. arb.*, l. III, c. 9. — *De Ord.*, l. I, c. 7.

ressatamente amata. Così il poeta spagnuolo Calderon fa dire al Creatore dell'universo:

> Ben io più che un difetto, al guardo mio
> Manifesto, correggere potrei:
> Ma un'energica possa io diedi all'uomo
> Ed un forte volere, onde vincendo
> Del male i germi, coll'oprar da forte
> Ciascun nobilitar puote sè stesso (1).

Il male adunque è la parte oscura di un'evoluzione la cui parte luminosa trovasi specialmente nell' al di là, nell'antitesi salutare tra il presente ed il futuro.

Si potrebbe tuttavia ancora insistere, e domandare perchè mai Iddio, che può muovere la volontà senza menomarle il libero arbitrio, non abbia impedito sempre il male morale, pur lasciando alla volontà medesima la libera causalità e la coscienza di questa. Ma qui ci risponde tutta insieme la teodicea, tutte le nozioni che noi ci siam potute formare intorno alla sapienza e provvidenza del Supremo Fattore. Nessuno potrà dimostrare che sia possibile una combinazione tale dell'universo in cui il male sia del tutto escluso, od almeno che tal combinazione sia conforme alle leggi di una sapienza infinita. All'incontro siffatto quesito, arduo per ogni intelligenza limitata, è stato da Dio sapientissimo risolto così: *che da una data quantità d'azioni si trae una somma maggiore di bene puro permettendo che i beni vadano accompagnati da alcuni mali, che non sarebbe la somma di quei beni a cui nessun male andasse commisto.* Il che esprimono le celebri parole di s. Agostino: *Deus satius duxit de malis bona facere, quam nulla esse mala permittere* (2).

(1) CALDERON, *Il grande teatro del mondo.*
(2) ROSMINI, *Teodic.*, n. 476.

XVII.

Il libero arbitrio e la statistica.

1. Fatalismo storico moderno (Buckle). — 2. Obbiezioni contro la libertà desunte dalla statistica morale (Herzen). — 3. Prima risposta: la causalità divina (Süssmilch, Laurent, Quételet). — 4. Seconda risposta: valore dei dati statistici (Quételet, Drobisch, Wagner, Mill). — 5. Terza risposta: fattori di uniformità pel volere semplice, quali le condizioni esterne e la mancanza di scelta. — 6. Fattori di uniformità pel volere libero, quali il carattere e la repressione sociale: lato debole d'una *statistica* veramente *morale*. — 7. Altro fattore d'uniformità, i limiti: paragoni del Bodio e del Littré. — 8. Delle fasi storiche il *movimento* accenna alla libertà, la *lentezza* ai fattori d'uniformità enumerati. — 9. Punta di fatalità nelle azioni umane: si conchiude con Dante.

1. Al fatalismo filosofico-mistico degli antichi, al fatalismo teologico della Riforma, è succeduto nella coltura sociale odierna un altro fatalismo, il fatalismo storico, il quale, benchè assuma forme diverse, è tutto nello spiegare il cammino e lo sviluppo dell'umanità con leggi generali superiori all'uomo, di cui l'uomo non è che semplice esecutore. E vi è chi formula queste leggi riprendendo la teoria circolare dei *corsi* e *ricorsi* delle nazioni proposta dal Vico, chi dà loro la figura

di una spirale sempre più ampia, chi di un'elica che ognor più s' innalza, chi di una parabola che si sprofonda nell'avvenire.

Enrico Tommaso Buckle, il celebre storico della civiltà inglese, è nell'età moderna anche il più autorevole rappresentante di questa dottrina alla quale lo Stuart Mill si compiace di dare un assenso quasi completo. Come già il Montesquieu magnificò la preponderanza del clima sulle umane sorti, l'Herder l'influenza molteplice della natura, il Renan la ingenita virtù delle stirpi, il Buckle dichiara essere tutte le azioni umane incatenate fra loro con nessi causali e determinate sempre le seguenti dalle antecedenti. « Non è necessario, egli scrive, che quelli i quali credono alla possibilità di una scienza storica, accettino o la dottrina della predestinazione o quella del libero arbitrio; e le sole concessioni, che nello stato attuale della nostra inchiesta io domanderò ad essi, sono le seguenti: che allorquando noi compiamo un'azione la compiamo in conseguenza di certi motivi; che questi motivi sono i risultati di antecedenti, e che, conseguentemente, se noi conoscessimo tutti gli antecedenti e tutte le leggi del loro movimento, potremmo predire con una certezza infallibile tutti i loro risultati immediati » (1). Postosi su questa via egli giunge alla conclusione che la società prepara il delitto e l' individuo non è altro che l' istrumento che lo eseguisce.

2. A suffragio di siffatte teorie non s' invocano molto, però, i ragionamenti *a priori*, sibbene, secondo l'indirizzo più proprio alla scienza moderna, i fatti e i dati positivi; e un sussidiario potente venne ad esse

(1) Buckle, *Storia della civiltà in Inghilterra*, vol. I, introd. gen., c. I.

da una disciplina nata e cresciuta da poco, voglio dire la statistica, la quale è pur diventata l'arma più potente in mano ai negatori della libertà. Quello stesso Herzen che abbiamo visto impugnare il libero arbitrio in nome d'un principio a priori, il principio di causa, lo combatte eziandio in nome dei fatti e delle cifre così ottenute, nella stessa opera *Analisi fisiologica del libero arbitrio,* e ancor più nella successiva *Sul libero arbitrio nella statistica.*

Non si può negare che codesto argomento faccia una viva impressione. Considerate ad una ad una le azioni umane non rendono possibile una previsione qualsiasi; considerate invece in un numero grande hanno un corso determinato e certo, a somiglianza dei fenomeni dell'ordine fisico. Preso un reato in sè, esso apparisce dipendere al tutto da cause individuali, dalle passioni, dal momento, da congiunture insomma le più ribelli a ogni legge. Eppure in ogni gran paese il numero di certi reati varia pochissimo da un anno all'altro nel suo rapporto colla popolazione, e nelle sue variazioni poi non devia mai da una certa media. Persino nelle poste d'una casa di giuoco, e nelle lettere senza ricapito o con ricapito errato, come ne aveva già fatto osservazione il Laplace, si vede una certa regolarità. Se l'uomo, si può dunque dire, fosse egli veramente il libero autore delle sue risoluzioni, non si riscontrerebbe nelle sue azioni l'uniformità, ma altrettanta varietà quanta è nei caratteri, nelle inclinazioni, nelle occasioni; anzi di più, se gli agenti di dette azioni fossero davvero liberi, non dovrebbero seguire nel loro operare alcuna traccia che dia appiglio ai calcoli di probabilità, ma errare a capriccio nel campo sconfinato del possibile. La regolarità nelle azioni umane, si può conchiudere, dimostra quindi la

dipendenza di esse da cause estranee alla volontà: cause tanto regolari quanto sarebbero invece bizzarre le deliberazioni dell'uomo abbandonato a sè medesimo: cause, d'altronde, le quali nella deliberazione dell'uomo influiscono con efficacia irresistibile, necessaria. Laonde nella storia devono al libero arbitrio sostituirsi cause ineluttabili, delle quali le azioni umane non sono che un necessario portato.

Come rispondere a questo cumulo d'obbiezioni tanto solidamente basate sui fatti?

Alcuni hanno voluto negare i fatti addirittura, come ad esempio Moreau de Jonnès, il quale nega la possibilità di una statistica morale, per ciò che il libero arbitrio c'è e non può sottoporsi a leggi fisse. Ma il negare così in blocco non è serio, e se è vero che l'uomo delibera, è pur vero che le cifre son lì cocciute e inflessibili. Il numero dei matrimonii è più costante di quello dei morti, e certo si delibera bensì di sposarsi, non già di morire. — La risposta che voglio dar io è assai più rispettosa per i fatti e le cifre, e si risolve in parecchie considerazioni.

3. Primieramente anche il difensore della libertà deve ammettere, come s'è visto, oltre la causalità di essa una causalità prima. A questa causalità, che tutto ha prodotto e tutto produce continuamente, è subordinata l'esistenza delle libere volontà medesime. Noi siam creati liberi da Dio, e perciò stesso siamo liberi in tutta la forza della parola, con tutta la virtù divina dell'atto creativo, perchè la creazione non ha per oggetto un'ombra, una fallacia; siamo liberi, per un modo di dire, quasi esistessimo di virtù propria e per noi stessi: questo dobbiamo riconoscere se valutiamo ben addentro il concetto della creazione. Ma ciò non per-

tanto la creazione e la conservazione dell'universo (che è una creazione continuata) ha certo le sue leggi che sono studiate e formulate dalla teodicea (si veda quella così sublime del Rosmini), sicchè una cosa non contraddice all'altra e nella loro armonia è, ripetiamo, il mistero della creazione che nessun filosofo cristiano può aver mai pensato di rinnegare. Per lui, adunque, i fattori della storia umana devono essere due, integri, che non si sminuiscono l'uno coll'altro ma si suppongono a vicenda: la libertà umana, e sovr'essa *la Provvidenza che governa il mondo.*

Nessuna maraviglia, per conseguenza, se, salva pur sempre la libertà dell'uomo, nella storia medesima si scorgessero le traccie d'una legge oltremondana. Noto anzi che uno dei fondatori della scienza statistica nel secolo scorso, Giampietro Süssmilch, era partito da tale concetto per la sua opera celebre intitolata così: *Dell'ordine divino ne' periodi dell'uman genere, cioè prova fondamentale della divina provvidenza e previdenza per l'uman genere, desunta dal confronto dei nati e morti, matrimonii e nascite, come anche in particolare dalla costante proporzione dei nati uomini e donne,* ecc. Non è lo stesso concetto che guidava il Bossuet nelle sue vedute sulla storia, ove cercava il solco luminoso della Provvidenza divina? Al Süssmilch fu rimproverata appunto dal Wagner una tale tendenza, ma l'Oettingen lo difese dicendo che se i fatti erano venuti a riscontro delle sue convinzioni religiose, ciò non significa ch'egli li abbia così foggiati a suo modo (1).

Il Laurent, l'avversario più focoso d'ogni sorta di

(1) *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre,* Erlangen, 1868-9. — Cfr. F. Lampertico, *Sulla Statistica teorica in generale,* ecc., Roma, Eredi Botta, 1879, p. 13-4.

fatalismo, ammette bensì la Provvidenza, anzi Dio stesso immanente nella natura e nell'umanità, ma insorge contro coloro che da questi fatti della storia o della statistica vorrebbero dedurre delle conseguenze contrarie alla libertà umana. « Dov'è, esclama egli, il grido istintivo della coscienza contro il fatalismo del delitto, se alcune migliaia di delinquenti sono spinti in modo irresistibile verso i tribunali e verso le condanne che li attendono? La libertà umana è una derisione se vi ha necessariamente ogni anno un numero fatale di delinquenti. Quelli che commettono i delitti pagano il debito della società. Perciò v'hanno scrittori logici, i quali proclamano ad alta voce che i malfattori sono innocenti. Vale a dire che non vi sono più malfattori; gli uomini estraggono a sorte ogni anno per determinare chi fra essi sarà falsario, chi assassino, chi ladro, come estraggono a sorte per sapere chi sarà soldato » (1).

Riconosciamo pertanto, con uno dei più eminenti cultori della statistica, che l'uomo ha l'energia della libertà, ma che sovra di essa, senza distruggerla o menomarla, sta un'energia che anzi la fa essere e la dirige a fini che l'uomo stesso non potrà mai rivelare completamente: « L'uomo, è il Quételet che parla, possiede in sè stesso forze morali che gli assicurano l'impero sopra tutti gli esseri dell'universo; ma la loro destinazione forma un problema misterioso, la cui soluzione completa sembra doverci sfuggire per sempre » (2).

---

(1) LAURENT, *Philosophie de l'histoire*, l. I, ch. I.

(2) QUÉTELET, *Physique sociale*, II ediz., vol. I, p. 154. In qualche luogo però s'esprime in modo alquanto ambiguo. Per esempio sulla sua *Anthropométrie, ou mesure des différentes facultés de l'homme* dice: « Nelle leggi che governano il mondo, tutto è disposto con tanta saviezza che, mentre l'uomo vi obbedisce, crede di non obbedire che alla propria volontà » (p. 376).

4. Dopo ciò veniamo a considerare un po' più da vicino i dati della statistica. Che valore hanno le leggi che risultano dall'uniformità di questi? Hanno valore sociale; non già individuale. « Si deve riconoscere prima di tutto, scrive ancora il Quételet, che tutte le ricerche, le quali si riferissero a individui isolati, sarebbero assolutamente prive di valore » (1).

Inoltre se la statistica osserva una certa regolarità nei fenomeni sociali morali, questa regolarità non ha luogo se non allargando sufficientemente i limiti del periodo esaminato. Ciò dimostra che le cause individuali sussistono, e si affermano, e perturbano l'uniforme procedere degli eventi; ma allargata la cerchia dello spazio e del tempo, allargata la serie delle cifre, esse scompaiono sempre più neutralizzandosi nei loro effetti, e non rimane visibile che l'influenza delle cause più generali. In questi calcoli adunque il libero arbitrio viene eliminato od almeno nascosto dall'ampiezza dell'astrazione, precisamente come la superficie terrestre appar livellata vista da una certa altitudine; e poichè l'azione delle cause costanti non si manifesta costante se non a patto di eliminare l'azione perturbatrice individuale, è segno manifesto che tale perturbazione vi è e non si può negare. Potremmo quasi dire che la statistica stessa, anzicchè far contro alla libertà, ne fornisce una prova.

Questo è il concetto del Drobisch nel suo famoso libro che ha per titolo *La statistica morale e la libertà umana*. Secondo lui la costante regolarità in certe azioni arbitrarie non riposa sopra una legge la quale preceda le azioni ed esiga imperiosamente l'adempimento: anzi al contrario, tutta la regolarità che la

(1) *Op. cit.*, vol. II, p. 319.

statistica morale prova, è il prodotto di rapporti relativamente costanti, quindi non schiettamente invariabili, e di cause insieme operanti, accanto alle quali stanno però anche innumerevoli altre cause variabili, le quali si sottraggono ad ogni sussunzione sotto una regola. L'*uomo medio*, sempre secondo lui, è una finzione matematica, la quale esprime un rapporto del come sta il numero degli individui che fanno un'azione volontaria, al numero degli altri della stessa classe che non la fanno; non esprime già una partecipazione reale di tutti gl'individui di una medesima classe a quella data azione.

Ciò hanno pure osservato il Wagner e il Mill. « Certuni immaginano che dalle condizioni generali della società dipenda non solo il numero totale degli omicidii commessi in un dato paese e in un dato tempo, ma ben anco ogni omicidio in particolare: cosicchè ciascun omicida diventi, per così dire, un semplice strumento delle cause generali: non abbia libertà di scelta, o se egli la abbia, e la eserciti, di necessità subentri un altro al suo posto: che se il tale o tal altro degli omicidi si fosse astenuto dal delitto, alcuno, altrimenti innocente, farebbe egli il reato, tanto per completare la media... Ma in realtà ogni omicidio particolare dipende non dallo stato generale della società soltanto, ma da questo medesimo combinato colle cause speciali al caso, che generalmente sono assai più potenti. Che se queste cause speciali che hanno una più grande influenza delle generali quanto a ciascun omicidio particolare, non hanno influenza nel numero di omicidii commessi in un periodo dato, si è perchè il campo dell'osservazione è abbastanza ampio per abbracciare tutte le combinazioni possibili di cause speciali, tutte le varietà di carattere,

e propensioni individuali, compatibili collo stato generale della società. L'esperienza, come si può dirla, collettiva separa esattamente l'effetto delle cause generali da quello dovuto alle cause speciali, e mostra il prodotto netto delle prime; ma nulla dice affatto sulla somma d'influenza delle cause speciali, non dice che sia più forte o più debole di quella dell'altra, perchè la scala delle esperienze si estende a un numero di casi in cui gli effetti delle cause speciali si contrappesano, e nell'effettivo delle cause generali scompariscono » (1).

In tutto questo brulichìo di fatti dovuti agl'individui più diversi e lontani, che nella vastità del tempo e dello spazio ora si elidono, non lasciando scorgere che la trama delle cause e delle influenze generali, ora concorrono con esse, ora ad esse si oppongono, facendo oscillare la simmetria delle medie, come escludere l'opera del libero arbitrio? Come lasciarsi abbagliare dalla semplicità di numeri che celano nel proprio seno i fenomeni più complessi? Chi può dire qual trionfo di libertà individuali contro le più avverse circostanze può rappresentare in medie così larghe anche la sola variazione di un'unità, di una frazione, di una quantità menomissima che par trascurabile a chi vive nell'astrazione delle cifre, e invece sopra tanta moltitudine ch'è la base dei calcoli può segnare l'uso più vigoroso della libertà in molti individui convertitisi alla virtù o pervertitisi al vizio? Chi può dire che i grandi salti che si osservano nelle statistiche da periodi a periodi, le variazioni da tempi a tempi, le disformità talora inesplicabili non siano dovute, almeno in parte, a questo che l'eliminazione delle cause

(1) LAMPERTICO, *op. cit.*, p. 40-1.

individuali non ha avuto luogo, ed esse invece di sottrarsi si sono sommate? Chi può dire che la stessa uniformità che si osserva, talora non sia dovuta a queste medesime cause individuali che pareggino gli eventi mentre le cause generali tenderebbero a differenziarli? Tanto è lungi che un' interpretazione sincera dei fatti possa prestarsi alla dottrina della necessità!

5. Ma v'ha di più. La statistica registra fatti, non volizioni, e molto meno elezioni libere. E mentre essa afferra l'esteriorità delle azioni umane, l'interno di queste, ch'è il vero dominio del libero arbitrio, le sfugge nella maggior parte dei casi.

Si rifletta anzitutto essere spesso condizioni del fatto esterno cause affatto esteriori ed estranee alla volontà. Un muto ad esempio, per voglia che n'abbia, non farà mai il baritono sui teatri; nè uno storpio farà l'alpinista. Quante potenzialità di voleri, quanti frutti d'ingegno e di virtù, che la storia avrebbe raccolto e la statistica segnato, se non li avesse fatti imbozzacchire alcuna di queste inesorabili circostanze affatto naturali! Per accennare ad una sola che pur mena ancor oggi forse tanta strage, citerò i versi di Giovenale:

> Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
> Res angusta domi (1).

Indipendentemente poi anche da queste cause, che dirò fisiche, nei fatti umani entrano bene spesso altri elementi di uniformità e di determinazione. — Non ogni volizione è elettiva, nè ogni elezione è libera. — Quando la volontà si esercita su beni isolati, o sceglie tra beni soggettivi senza lotta colla legge morale, non

(1) *Sat.*, II, 164.

è da stupire che si riveli in essa un certo andamento regolare secondo una certa regolarità di circostanze. Chi ha sete e trova da bere e non ha nessuna ragione di astenersi, è naturale che voglia bere e beva. Si può anzi aggiungere che a date circostanze corrisponderanno quasi certamente date volizioni. La nostra comunanza di natura, scrive in un passo molto curioso s. Agostino, fa sì che vi sia tra noi una certa comunanza di volere e che ogni individuo conosca su certi punti la volontà della specie, mentre su altri ignora quella che può aver l'individuo. Un commediante un giorno congedò il suo pubblico dicendo: — Domani vi dirò, a tutti, ciò che *vuole* ognuno di voi. — L'indomani una gran folla si premeva allo spettacolo desiderosa di vedere se avrebbe indovinato giusto. — Voi volete, disse loro il commediante, comprare a buon prezzo e vendere a caro. — A quest'uscita tutti gli spettatori si misero ad applaudire. Il commediante aveva lor mostrato lo specchio e ciascun d'essi vi si era riconosciuto. Ennio aveva detto parimente, senza timore d'ingannarsi molto, che tutti gli uomini vogliono esser lodati (1). L'aneddoto di s. Agostino sul commediante mi richiama a mente la storiella di quella scommessa, per cui uno postosi in capo a un ponte offriva ai passanti zecchini d'oro in cambio della metà del loro prezzo. Tutti rifiutavano sospettando d'inganno, com'egli avea preveduto, poichè concordemente riputavano impossibile senza ciò una cosa tanto contraria alle tendenze abituali dell'uomo, alle tendenze che ognuno riconosceva in sè stesso.

Se si offrisse un'occasione facile, onorevole, all'in-

(1) *De Trinit.*, l. III, c. 3.

fuori della moralità, di guadagnare una somma discreta, si potrebbe sicuramente predire che la grandissima maggioranza, se non la totalità, degli uomini l'accoglierebbe e porrebbe quell' azione. Viceversa fuggirebbe un'azione in sè e comparativamente dannosa quando nessun precetto morale ne prescrivesse il compimento. In generale poi gli uomini nelle azioni riguardanti la vita considerata nel suo valore soggettivo si conducono o secondo la misura reale dei beni, ch' è pur una sola, o secondo l'opinione, la quale, in grazia appunto della sua maggiore o minore diffusione, dà al loro operare una cotale regolarità più o meno grande.

6. La libertà, come abbiamo tanto detto e così a lungo dimostrato, non interviene che nel conflitto tra l'ordine soggettivo ed oggettivo: ma anche per questi casi, riflettendo bene, si possono trovare le ragioni di un certo andamento uniforme.

In primo luogo, nell'uomo in generale le volizioni non sono mai in preda ad un'anarchia che le disgreghi e le renda tutte per sè stanti senza legame tra loro; in generale, dico, vi ha tra esse una tale subordinazione, un tal nesso che le unisce e le rannoda ad una che vi sta come a fondamento e costituisce il *carattere* di cui nessuno può essere mai totalmente sprovvisto. Il virtuoso che nella scelta suprema ha dato la preferenza al bene oggettivo, si mantiene, di solito, fedele a questa sua decisione e le sue azioni saranno uniformi, per lo più, e conformi ad essa. Il malvagio che al dovere ha posposto il piacere o l'utile suo, rispecchierà questa sua scelta nel maggior numero delle sue azioni. Le eccezioni da una parte o dall'altra non mancheranno senza dubbio, ma s'intende come siffatta

regola generale possa contribuire assai all'uniformità che si osserva.

In secondo luogo fa d'uopo considerare che le azioni morali non sono di per sè e direttamente oggetto di statistica, ma ad essa non si manifestano che sotto forma di fatti esterni, specialmente sotto la forma di delitti consumati, di cui l'interesse sociale sforza a tenere un registro quanto più si può esatto. In ciò si ravvisa un'altra ragione non dubbia di regolarità. Poichè supponendo gli uomini non solo liberi internamente, ma eziandio esternamente e in occasioni frequenti di dover scegliere tra il bene ed il male, certo, all'infuori del carattere, poco si potrebbe prevedere sull'esito della loro elezione. Ma in realtà, quando un uomo malvagio dopo scelto il male sta per tradurlo in atto esterno, poniamo in delitto, egli deve fare i suoi conti colla società che pur sempre lo circonda, foss'anco allo stato selvaggio; e in particolare tra noi deve aver occhio ai danni indiretti che gli arrecherebbe la riprovazione dei suoi simili, ed ai castighi diretti e precisi che gl'infligge la legislazione. In tale frangente egli, quantunque rimanga immorale e faccia poca stima del bene oggettivo, potrà essere trattenuto dall'operare immoralmente all'esterno per non incorrere nel danno soggettivo superiore al vantaggio che avrebbe tratto dalla sua azione. Sicchè la statistica lo noterà come buono, mentre invece nel suo interno è cattivo (1). Ecco

(1) Il Goethe racconta di sè stesso non essersi valso di parecchie occasioni seducenti che gli si presentavano come direttore di teatro, solo perchè preferiva il suo posto alla fortuna del momento (GOETHE'S *Gespräche mit Eckermann*, III, 49). Non è mestieri ricorrere alla severa morale giansenistica per ravvisare in ciò ben altro che l'esercizio d'una virtù eroica, quale vorrebbe farcela credere l'Eckermann. Vi è bensì la continenza esteriore, dovuta a considerazioni affatto soggettive ed egoistiche: quanto alla moralità interna e vera, come la giudicherebbe Colui di cui son le parole: " Io vi dico che chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso peccato in cuor suo con lei „ —?

il lato debole di una *statistica* che si voglia veramente intitolare *morale,* mentre non può giungere alla vera sede della moralità. Ed ecco l'influenza che ha la società e le leggi di essa nell'uniformare, e quasi direi livellare, le azioni umane.

I costumi e massimamente le leggi hanno il potere di reprimere la criminalità, facendo rispettare *manu militari* l'ordine oggettivo, sostenendolo coi mezzi dell'ordine soggettivo, prestandogli quell'efficacia che il malvagio sarebbe pronto a negargli. Allora egli, pur sempre libero, rinnegherà, se così vuole, il dovere, e dinnanzi alla coscienza si renderà con questo colpevole: ma trovandosi poi di fronte a un danno, maggiore della soddisfazione che si ripromette, si arresterà, il più delle volte, senza mandare ad effetto il suo pravo disegno ed entrando così di straforo nella serie che la statistica assegna agli uomini non rei. Poichè, già l'abbiam fatto osservare, nessun uomo fa il male per il male in sè stesso, ma per la soddisfazione sua soggettiva che può essere frenata e contrappesata da una pena pur soggettiva. Oh se si potessero vedere gli uomini per un momento fuori di questa condizione quante maschere di virtù cadrebbero, quante sorprese ci si mostrerebbero, quanti sconcerti avverrebbero nei calcoli della scienza e della statistica sociale! (1).

---

(1) A conferma di queste considerazioni, se pur sembrerà che abbiano bisogno di conferma, riporterò qui alcuni dati forniti da Mr. Charles Smith nella *Juridical Review* dell'aprile 1891.

Dal 1881 al 1887 l'annuo numero degli assassinii in Europa (eccetto la Russia) fu, in media, di 9.208, così distribuiti: Austria 689, Ungheria 1231, Spagna 1584, Italia 3606, Germania 577, Francia 847, Belgio 132, Olanda 35, Inghilterra 318, Scozia 60, Irlanda 129. Aggiungendo la Svezia, Danimarca, Norvegia, Portogallo, Rumania, Serbia, Montenegro, Bulgaria, Russia, Grecia, si otterrà certamente la cifra di 15.000. In America i soli Stati Uniti ne dànno 3.000 all'anno. La razza latina ha sfortunatamente una specie di primato. La relativa esiguità della Gran Brettagna,

7. In ultimo, per recare anche questa tra le cause regolatrici, dobbiamo osservare che una parte grandissima degli uomini in una parte grandissima delle loro azioni, anzicchè determinarsi con un atto del loro volere, si lasciano trascinare alle passioni, all'andazzo, alle influenze esteriori epperciò più o meno costanti. Sostenitore convinto del libero arbitrio, non ne dissimulo punto i limiti che anzi verrò in seguito brevemente e francamente enumerando; e questi si collegano eziandio collo stato generale del tempo e del paese, colle opinioni, coll'educazione, colle credenze, e forniscono certo un grande elemento alla normalità delle cifre nella statistica. In questo senso possiamo accettare l'immagine del Bodio che così s'esprime: « L'individuo è libero di fare o non fare tale o tal'altra cosa; ma la società ha pur essa, come corpo, le sue leggi di conservazione e di progresso. L'uomo è libero ma l'umanità va per le sue vie, ed allora l'individuo si trova essere come il passeggiero sul battello a vapore, che è ristretto a passeggiare sul ponte, nè gli è per-

---

che contrasta col centro e sud d'Europa, è attribuita con qualche probabilità alle sommarie esecuzioni nei giorni di Enrico VIII e suoi successori (74.000 impiccati nel solo regno di lui) ed alla esportazione dei criminali inglesi in America ed Australia. Dal periodo in cui le pene vennero mitigate in Europa, il delitto è largamente cresciuto nei paesi ove tale mitigazione è avvenuta. Così in Francia dal 1828 al 1884 gli assassinii crebbero da 197 a 234, gli infanticidii da 102 a 194; le ferite e grassazioni da 8.000 a 19.000; i furti da 9.000 a 33.000, e così via. E sì che dal 1826 al 1884 la popolazione è solo cresciuta di sette milioni. Nel 1885 il volume del delitto era ancora in aumento.

A Napoli, nel 1832 gli omicidii di tutte le maniere (compresi gl'involontarii) ammontarono a 669, e nel 1880 (non compresi gl'involontarii) a 1061.

Ovunque la pena di morte fu affatto o quasi abolita, l'assassinio è cresciuto in modo straordinario. Nel Belgio aumentò subito grandemente appena la notizia dell'abolizione del patibolo si diffuse nelle masse. Dal 1865 al 1880 gli assassinii crebbero da 34 a 120. In Prussia, dove per molti anni non vi fu alcuna esecuzione, crebbero da 242 nel 1854 a 518 nel 1880. In Isvizzera, ove la pena di morte era stata abolita nel 1874, i

messo d'impacciare l'opera dei marinari a bordo (1). »
Anzi possiam ricevere dal Littré il paragone ancor più evidente con cui il grande positivista mostra accordarsi il libero arbitrio e la legge del progresso umano. « Supporre che questa sopprima quello equivarrebbe, egli scrive, a dire che il passaggio dall' infanzia alla virilità ed alla vecchiaia, che costituisce la vita individuale e che è necessaria e sottratta ad ogni volontà personale, sopprima il libero arbitrio d'ognuno di noi. Il nostro libero arbitrio resta ciò ch'egli è in sè, sottomesso soltanto alla condizione inevitabile di passare per le età della vita; similmente, nell'essere collettivo, esso resta proprio a ciascun di noi, sottomesso soltanto alla condizione di esercitarsi sotto l' influenza delle fasi successive della storia (2). »

8. Ma ancora si avverta: le fasi della storia si succedono e si cangiano, l'ambiente intorno a noi si modifica, l'atmosfera morale si rimuta, subisce variazioni persino il carattere nazionale: nessuno potrebbe dire che le statistiche del medio-evo corrisponderebbero alle nostre, nè che i tedeschi avessero le qualità presenti in fatto di scienza e di letteratura quando movevano dalle loro foreste a debellare l'impero romano. E tuttavia possiamo domandare: qual'è il fattore principale di questo movimento, di questo progresso? Il

detti assassinii crebbero in cinque anni nella proporzione del 75 o/o (tanto che fu rimessa dal voto popolare). Lo stesso avvenne in Francia ed Italia.

Queste ultime cifre sono un'eloquente confutazione di quanto scrive il Lombroso (*L'uomo delinquente*, 3ª ediz. Torino, 1884, p. 370): — La pena di morte certamente dissuase dal crimine un numero assai scarso di sciagurati, minore forse di quanti v' indusse, *grazie* alla legge d' imitazione ed al prestigio che solletica la vanità dei criminali. — Davvero *grazie!*

(1) *Della statistica nei rapporti coll'economia politica*, ecc.
(2) LITTRÉ, *Paroles de philosophie positive*, Paris, 1863.

Romagnosi definisce l'incivilimento come una continua disposizione delle cose o delle forze della natura *preordinata dalla mente ed eseguita dall'energia dell'uomo,* in quanto tale disposizione produce una colta e soddisfacente convivenza. Se è vero questo concetto, come certamente ha del vero, noi possiamo confortarci col Quételet pensando che sta in noi il far sparire o certo diminuire sempre man mano quelle influenze che limitano la nostra libertà ed a cui i popoli si trovano soggetti nei diversi periodi storici; nè si dirà dunque servaggio quello che è in nostra balìa di scuoterci di dosso ogni momento, nè quando si numerano i pochi palmi di terreno che ci son concessi dentro alla prigione, dimenticheremo i mezzi che abbiamo per abbattere le pareti (1). E qui ci si presenta una nuova prova del libero arbitrio nell'additarne i limiti che ne circoscrivono il possesso. Poichè è appunto esso la molla, l'elaterio, che spinge l'umanità sul suo cammino: le statistiche che ci dimostrano questo cammino, ce ne dimostrano anche splendidamente l'esistenza. Un numero d'uomini man mano crescente, può reagire contro le influenze che premono sopra di essi: le condizioni generali allora, per questa reazione, si mutano e danno luogo agli stati sociali diversi e successivi. I calcoli delle statistiche non ci dicono già che gli avvenimenti umani si rinnovino con perennità fatale, ma solo ci additano la *lentezza* con cui avvengono le trasformazioni nella società, nelle opinioni, nelle tendenze, nelle abitudini. E le considerazioni che abbiamo fatte sulla questione ci somministrano le ragioni di tale lentezza, mentre il libero arbitrio ci dà evidente la causa del moto.

---

(1) Lampertico, *op. cit.*, p. 38-9.

9. Dopo tutto, se l'uomo si trova in circostanze non poste da lui, in un momento di esistenza da lui non scelto, davanti a beni la cui presenza è anteriore alla sua elezione, con sentimenti e con pensieri dipendenti anche dal complesso delle cause esterne e massimamente dalla causa suprema che anche in questa maniera governa il mondo (1); in ciò si potrà vedere una punta di fatalità, se si vuole, poichè la volontà umana non è creatrice in senso rigoroso, non crea dal nulla il motivo, ma lo trova dinnanzi a sè: ciononostante manteniamo fermamente anche così che l'uomo è libero, perchè la sua scelta suprema tra il bene ed il male è libera, e l'applicarla ch'egli fa a questo caso che gli si offre piuttostochè ad un altro, non ne diminuisce punto la libertà.

Interpretando per *cielo* tutto il concatenamento delle cause e delle circostanze, potremo pertanto conchiudere col sommo poeta:

Voi che vivete ogni cagion recate
Pur suso al cielo, sì come se tutto
Movesse seco di necessitate.
Se così fosse, in voi fòra distrutto
Libero arbitrio, e non fòra giustizia
Per ben letizia, e per male aver lutto.
Lo cielo i vostri movimenti inizia,
Non dico tutti; ma posto ch'io il dica,
Lume v'è dato a bene ed a malizia,
E libero voler; che, se fatica
Nelle prime battaglie col ciel dura,
Poi vince tutto se ben si nutrica
. . . . . .
Però, se il mondo presente disvia,
In voi è la cagione, in voi si cheggia (2).

(1) Nella *Teodicea* (n. 865-870) il Rosmini dimostra, anche con esempi tratti dalla storia, come l'ordine de' pensieri ed affetti umani, in quanto ha le sue cagioni naturali indipendenti dall'uomo, è un mezzo potentissimo col quale la divina Provvidenza spinge le cose tutte all'esito da lei voluto.

(2) *Purg.*, XVI, 67 e segg.

Ed eziandio:

> . . . . . pognam che di necessitate
> Surga ogni amor che dentro a voi s'accende,
> Di ritenerlo è in voi la potestate (1).

A veder questo era giunta la stessa astronomia antica separando la sua causa dall'astrologia. « I corpi celesti, scrive s. Tommaso, possono esercitare indirettamente un' influenza sul volere, in quanto agiscono sull'appetito sensitivo: si può anzi dire che iniziano talora i moti del volere: ma pure non si spegne per loro la libertà umana; poichè, come ben dice Tolomeo, il sapiente domina gli astri (*sapiens dominatur astris*) » (2). Non è dunque il caso di prendersela colle stelle, come Don Ferrante!

---

(1) *Ivi*, XVIII, 70 segg. — A tale intreccio della libertà umana colla Provvidenza divina nel formare la storia e la vita si può ridurre il pensiero che ha fatto comparare la vita stessa ad un gioco. *In vita est hominum*, dice Terenzio, *quasi cum ludas tesseris: si illud quod maxime opus est jactu non cadit, illud quod forte cecidit, id arte ut corrigas.* E lo Schopenhauer in meno parole: *La sorte mescola le carte e noi giuochiamo.*

(2) *S. Th.*, 1ª, 2ae, q. 9. a. 5.

XVIII.

Il determinismo.

1. Sofisma *ad ignorantiam*. — 2. Sensi falsi e senso vero della *libertà d'indifferenza*. — 3. Filosofia e scienza, secondo il D'Ovidio. — 4. Determinismo del prof. D'Ovidio. — 5. Osservazioni in proposito: fatalismo dei deterministi. — 6. Uomini e bruti: porre il problema della verità e della libertà è già un indizio di possedere l'una e l'altra.

1. Molte volte pensando alla questione che andiamo svolgendo mi sono persuaso che di solito nè quelli che combattono in favore della libertà, nè quelli che combattono contro, si formano in generale, salvo le dovute eccezioni, un'idea abbastanza esatta ed analitica di cosa essa sia e dove abbia la sua sede principale e la sua inespugnabile rocca. Sembrano per l'appunto due eserciti che, guidati da generali imperiti, si disputino accanitamente una posizione determinata che poi dovranno riconoscere di nessun valore strategico, rimpiangendo le fatiche e il tempo e le forze perdute. Ma quel che è peggio nel nostro caso si è che facendosi dai difensori della libertà consistere questa in ciò che non è lei, e volendola mettere dove non è, gli

avversarii di essa hanno buon gioco e con argomenti più o meno validi, ma contenenti, per la detta ragione, molto di vero e di verosimile, riescono a giustificare in faccia alla scienza anche imparziale la loro dottrina pur sì disumana. Tanto è vero che il porre bene una questione è già fare un gran passo verso la retta soluzione, mentre al contrario il porla male è un arruffare vieppiù la matassa e renderne al tutto malagevole il disviluppo!

Generalmente parlando si suole allargare tanto il concetto della libertà da comprendervi entro tutti gli atti della volontà che si appiglia ad un bene fra più, nè si bada di che sorta siano questi beni, nè in quale dei casi da noi enumerati avvenga l'atto volitivo. Perciò non è difficile sentir portata la discussione addirittura fuor del tappeto ed ascoltare, da gente più persuasa che illuminata, in pro' del libero arbitrio argomenti che fanno sorridere. Tale, per esempio, era quello contenuto, se la memoria non mi falla, in una moderna opera apologetica venutaci dalla Francia, che consisteva in una sfida a denaro, lanciata dall'autore a' suoi avversarii, di trovarsi a un dato tempo in un dato ritrovo. « Se tutto avviene per necessità, diceva egli, come posso io precisare con sicurezza e ad arbitrio quello che farò il tal giorno e alla tal ora? » Via, non è con tali puerilità che si vantaggia una causa tanto importante e che si possono confutare avversari un po' serii. Nessuno di quelli che sostengono essere la volontà determinata dai motivi senza libera scelta, avrebbe esitato a rispondere che il guadagnare una bella sommetta, o il vincere semplicemente un puntiglio, era in questo caso motivo più che sufficiente a determinare il volere ad un tal atto; e che lo stesso precisare prima quel che sarebbe avvenuto dopo po-

teva benissimo servire da argomento in loro favore, poichè appunto posta una causa sufficiente si può predire infallibilmente l'effetto (1).

D'altra parte gli impugnatori della libertà sarebbero ben semplici se credessero di avere ormai il predominio della scienza solo perchè sanno rispondere in modo plausibile a simili argomentazioni, mentre la debolezza dell'avversario non può cangiare il falso in vero, e la logica conosce appunto un sofisma denominato *ad ignorantiam*.

Spero perciò di non essere caduto in quel fallo nel quale tutti, come ben avverte il Bonatelli, siamo assai proclivi a cascare. « Spesso infatti interviene, egli dice, così nelle polemiche dottrinali come nei partiti politici e in tutte le altre dispute e divisioni che avvengono tra gli uomini, che, acutissimi e incontentabili investigatori delle più lievi mende in quelli di parte avversa, siamo poi stranamente indulgenti, anzi ciechi, sui difetti dei nostri, e, purchè uno combatta sotto la stessa nostra bandiera, gli meniamo buono

---

(1) Un uomo che per provare la sua libertà stende e muove il suo braccio non prova che una cosa, vale a dire che i muscoli obbediscono alla volontà, ma la quistione dei motivi resta inalterata. — Il puntiglio, lo spirito di contraddizione, dicono i deterministi, serve di stimolo esterno e di motivo interno per influire sulla volontà, come questa influisce sui muscoli. Ciò però quando non vi sono motivi contrarii troppo gravi: ad esempio quest'uomo non stenderebbe il braccio se sapesse che da tal movimento ne seguirebbe la morte di persone care mediante la pressione d'un bottone elettrico che facesse esplodere una carica di dinamite, ecc. — Ma perchè? Perchè supponiamo l'uomo stesso che delibera fra atti dell'ordine soggettivo, che pesa i suoi vantaggi e le sue soddisfazioni. Ma se un simile delitto gli fornisse un bene soggettivamente molto maggiore, egli non però vi sarebbe determinato; il dovere glielo vieterebbe imperiosamente, ed egli si troverebbe tra questi due termini veramente libero e responsabile. — L'argomento *delle scommesse*, che vale tutt'al più contro il *fatalismo fisico*, è combattuto dallo Schopenhauer (*op. cit.*, p. 86) e dal Fouillée (*Liberté et Déterminisme*, p. 15).

ogni cosa. Con che, se ben si guarda, nonchè giovare, rechiamo gravissimo nocumento alla nostra causa, essendochè ogni colpa di quelli che la difendono, a ragione o a torto, viene ad essere imputata alla causa medesima e si finisce per conchiudere cattiva esser quella che per difendersi ha ricorso a cattivi argomenti » (1).

2. Descrivendo e analizzando l'atto libero noi abbiam visto ch'esso ha luogo soltanto nella scelta tra il bene soggettivo e l'oggettivo, quando siano incompatibili l'uno coll'altro, e questo non già per un capriccio inesplicabile, ma sì per l'evidente natura delle cose, e perchè questi due ordini di beni sono tra loro categoricamente distinti. Questa scelta, che non può esser contraddetta nè dal principio di causa nè dall'esistenza effettiva delle altre cause reali, è il fondamento all'uomo del merito e del demerito, del vizio e della virtù, di tutta la vita e perfezione morale. Ciò che noi proponiamo non è dunque quel genere di libertà che nella storia delle controversie filosofiche s'è chiamata la *libertà d'indifferenza* e intorno a cui tanto s'è combattuto da una parte e dall'altra.

O almeno dobbiam spiegarci.

Se per libertà d'indifferenza s'intende un potere da attribuirsi alla libertà di muoversi senza motivo, senza ragione, noi la respingiamo; poichè la volontà libera, per noi, o vuole il bene soggettivo o l'oggettivo e nell'uno e nell'altro caso è motivata.

Respingiamo pure, come s'è detto in addietro, quella libertà d'indifferenza che il Cartesio chiamava *l'infimo grado della libertà,* e che consiste nello sce-

(1) Bonatelli, *Memoria,* ecc. p. 2.

gliere tra cose poco importanti, *indifferenti,* come tra le monete di una tasca, tra due vie a passeggio, ecc. In questi atti senza nome e senza significato non vi può essere vera libertà; appena è se vi si trova l'impronta del semplice volere.

Similmente respingiamo la libertà d'indifferenza, se s'intendesse che la volontà, avendo presenti due beni commisurabili tra di loro, possa *rimanere indifferente* al maggiore o minor valore di essi e possa operare senza tenerne conto: giacchè abbiam detto che di natura sua la volontà tra i beni commisurabili tende al maggiore, il quale più mostra in sè d'avere quella ragione di bene ch'è oggetto universale non libero della volontà medesima.

Ancora respingiamo la libertà d'indifferenza nel senso d'una libertà che abbia luogo fra due beni tra loro uguali, ossia *non differenti:* poichè se sono uguali tra loro, segno è che sono tra loro commisurabili; e, se son tali, non vi è tra essi libertà vera, anche senza ammettere in nessun modo che ciò riduca un istinto o un volere all'immobilità e l'asino o l'uomo alla morte di fame tra due cibi.

Ma se per libertà d'indifferenza s'intendesse invece che, posta tra i due ordini incommensurabili, la volontà s'appiglia all'uno pur potendo *operare differentemente* da quello che fa, pur avendo il potere anche d'appigliarsi all'altro in preferenza, allora questa libertà sarebbe precisamente quella che intendiamo rivendicare (1).

---

(1) In un senso tutto speciale si può applicare a questa sorta di libertà il noto verso ove Giovenale (VI, 223) ha concentrato l'espressione del più capriccioso e crudele dispotismo femminile:

Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

O meglio c'è qui ragione e volontà ad un tempo: ragione sufficiente,

In sua difesa non ci rimane oramai che combattere il *determinismo* e discutere contro esso gli argomenti che la sostengono. Faremo questo riferendoci particolarmente a un recente lavoro del professore Francesco D'Ovidio -- *Determinismo e linguistica* — cominciato a pubblicare nella *Nuova Antologia* del 1° marzo 1892.

3. Il chiarissimo letterato e critico che aveva tanti anni fa posta in burletta la filosofia paragonandola a Donna Prassede per la sua inframmettenza nel voler regolare a loro dispetto le scienze speciali sue figliuole, ora, senza cantare affettatamente un'aperta palinodia, dichiara di aver sempre riconosciuto e di riconoscere adesso più che mai la parte grandissima che ebbe la speculazione filosofica nel suscitare le ricerche particolari, e quella, forse anche maggiore, che le è riserbata nella progressiva sintesi dei risultati di queste, nell'aiutare cioè la scienza positiva perchè « tanto lavoro in bene assommi. » Comunque ne possa parere agli spiriti superficiali e faziosi, scrive, i voli della speculazione ed i passi dell'indagine positiva tendono ad un'unica meta, e uno stesso desio chiama coloro che volano per l'aere e quei che strisciano sulla terra,

---

negli oggetti esterni del volere; causalità, che produce la prevalenza d'una ragione sull'altra quando esse non sono comparabili, nel volere stesso. Non già che o manchino le ragioni negli oggetti esterni, o che essendovi queste la volontà vi sia *indifferente*. Tale perpetuo scambio tra *indeterminismo* e *indifferenza* a proposito della libera volontà è stato pure la gran confusione nella storia della filosofia! Spesso la volontà libera, lungi dall'essere indifferente, è desiderosissima di entrambi i beni, e di qui le battaglie più fiere e più lunghe in cui la vittoria è accanitamente disputata da entrambe le parti. Quante volte l'uomo non sarebbe contento di metter d'accordo i due amori escludentisi, l'oggettivo e il soggettivo, il suo piacere o il suo interesse e la sua coscienza! Quante volte non sarebbe lieto di servire insieme i due padroni del Vangelo! Altro che *indifferenza!*

e un continuo esortarsi o raffrenarsi tra loro a vicenda volge e regola l'andare comune. Se i ricercatori dediti alle sole minuzie presumono di procedere per tutto loro conto e negano che da più alte sfere sia loro venuta l'ispirazione, gli è perchè essi hanno appreso di seconda mano il metodo di cui sono in possesso, ed ignorano che gli scienziati di maggior levatura han guardato più lontano e più alto, hanno più o meno consapevolmente badato alle attinenze dei loro particolari studi col sapere universo; hanno insomma filosofato, partecipando, a volta a volta come operosi discepoli o come maestri autorevoli, al lavoro di quelli che si chiamano più propriamente filosofi. Se, disgustato da qualcuna delle necessarie aberrazioni della sintesi o della saccenteria dei filosofanti volgari, può ogni scienziato aver momenti di superbo fastidio; se memore forse dello scherzo di Heine che definiva le parole d'amore « aria monetata » può essere tentato di dire che anche i ragionamenti speculativi non sian che aria sillogizzata; subito però che ci ripensi, dovrà convenire che è pur dessa l'aria che tutti respiriamo (1).

Riferisco volentieri queste assennate parole non tanto per farne un'egida al mio discorso, quanto per mostrare come anche nel campo avversario abbia fatto il suo tempo l'olimpico disprezzo in che tenevano alcuni ciò che chiamavano per istrazio la *metafisica*, la quale il Lombroso escludeva come disciplina estranea non pure al diritto, ma a tutte le scienze in genere (2).

---

(1) *Nuova Antologia*, 1° marzo 1892, p. 89.

(2) C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, prefazione alla 3ª edizione. — Proprio Kant in persona, cui si vuole ascrivere il merito d'aver rovinata la metafisica, afferma in più luoghi l'aspirazione, ch'è la più nobile nell'uomo, di sollevarsi oltre il mondo dato, e giunge a dire che *l'uomo non può fare a meno della metafisica come non può fare a meno dell'aria respirabile.*

Fate delle analisi finchè vi piace, osservate, misurate, pesate, magnetizzate a vostro talento, ma quando da tutto ciò vogliate dedurre delle conseguenze allora dovete tener conto di tutti i fatti, ampliare le vostre ricerche, e ricorrere finalmente a quella scienza cui appartiene la sintesi, sotto pena di non ricavare mai alcun profitto vero dalle vostre fatiche! E questo valga anche per lo stesso professore D'Ovidio, il quale quanto alla teoria predica bene, come padre Zappata, ma in pratica poi razzola male. Egli si dichiara fautore convinto del *determinismo* (nome che dice non bello), appunto perchè non si leva abbastanza colla speculazione filosofica, non dico a quelle altezze donde non si scorge più terra, ma nemmeno a quelle donde la terra si vede in più ampio orizzonte.

4. Lasciamogli ancor la parola: « Distinto nettamente (il determinismo) da ogni specie di fatalismo o di predestinazione estrinseca, e non ridotto nei limiti angusti di un grossolano materialismo che ascriva un assoluto potere a certe qualità fisiche o alle circostanze esteriori: preso insomma nel senso più largo, più sottile, più versatile, esso spiega ogni atto della volontà come naturalmente determinato da una cospirazione o da un conflitto di motivi, quali il temperamento fisico, le inclinazioni ereditarie, l'educazione ricevuta, le circostanze della vita, le condizioni del momento, l'esperienza di mondo, il grado di coltura, il vario raffinamento dell' ingegno e del buon gusto. Se a mo' d'esempio, tra due uomini egualmente bisognosi e egualmente avidi di lucro l'uno ruba e l'altro no, ei non è perchè sien tutti e due liberi ed abbiano fatto un uso diverso della loro libertà, ma perchè nel secondo il bisogno o l'avidità è superata da un mo-

tivo più intenso, come la paura o il ricordo della pena, l'orrore della riprovazione sociale o dell'apparir vile agli occhi suoi propri, o il terror della vita futura e via discorrendo; mentre nel primo questi stimoli o non si son fatti sentire o sono stati men forti della rapacità. E quando, per attenerci all'esempio addotto dallo Schopenhauer, trovandosi fuor di casa uno dicesse: posso fare quello che voglio, son libero d'andare a spasso o ad una bisca o a fare una visita o una passeggiata fuori porta, o di andare a desinare con la mia famiglia, ed io mi risolvo per quest'ultima cosa; ei s'illude sulla propria libertà, poichè ha infatti ceduto al motivo più forte, e tutte quelle altre mere velleità non sarebbero potute divenire volontà se non a patto che altri motivi prevalessero su quello più normale; motivi anche futili o bizzarri o maligni, ma che sarebbero appunto i più forti in una natura futile o bizzarra o maligna. Ma sempre la volizione non è un effetto senza causa, nè l'opera d'una forza eslege; è ciò che, data quella tempra e quelle circostanze, non poteva non essere (1). »

5. Ora se egli con tutto questo avesse voluto semplicemente dire che la volontà umana deve avere per ogni suo atto un motivo qualunque, avrebbe detto cosa evidente perchè non si può volere senza volere qualche cosa, e avendo questa potenza per oggetto il bene, non si muove se non le si presentano dei beni. Anche nelle scuole antiche era dettato comune che *omne agens intelligens agit propter finem* (2).

---

(1) *Nuova Antol.*, loc. cit. p. 90-1.

(2) ARIST., *Et. Nic.*, l. VI, c. 2. n. 2-3 — S TOMMASO, *S. Th.*, 1ª, 2ªe, q. 1, art. 2.

Parimenti se nel concorso di più beni reali e soggettivi la volontà si appiglia all'uno piuttostochè all'altro, ciò avviene, come abbiam visto, perchè uno le si presenta maggiore dell'altro o almeno le apparisce tale a seconda delle sue disposizioni soggettive, e, diciamo pure, della sua tempra, delle sue inclinazioni, del suo gusto. Nemmeno noi con ciò vogliamo dire ch'ella vi sia coartata estrinsecamente o forzata, ma vi si adatta spontaneamente, inclinata com'è al suo obbietto proprio, e non essendovi ragione alcuna di astenersi o di fare diverso. — Ma che ciò avvenga eziandio nella scelta suprema tra beni soggettivi e bene oggettivi in cui consiste la moralità libera e tra i quali manca una misura comune, non l'ha potuto persuader certo al professore D'Ovidio altro che una conoscenza imperfetta della natura dell'uomo e dell'anima intelligente.

Se uno si astiene dal rubare, o dall'andare alla bisca, o dal fare un altro atto immorale solo ed esclusivamente per paura della vita avvenire, o della pena temporale, o della vergogna, ecc., fa senza dubbio un calcolo tra beni soggettivi, e sia pure che, a rigor di termini, egli si decida piuttosto spontaneamente che liberamente (1). Se però si astiene per puro amore disinteressato della giustizia, della verità, del bene, crede proprio l'esimio professore che questo sia un affare soggettivo di nervi, di tempra, d'inclinazione, o che so io? Tanto varrebbe negare l'esistenza del lume di ragione, dell'ordine ideale che costituisce l'intelligenza, d'ogni cosa più nobile e sublime che trascenda la nostra angusta realtà. — Che se all'incontro si ammette, come lo prova quella filosofia a

(1) Sarebbe però immorale internamente, come internamente libero nello stesso tempo, chi questo calcolo soggettivo facesse in dispregio dell'ordine oggettivo che addita il dovere. Già s'è osservato in addietro.

cui hanno dato l'assenso tutti i più grandi intelletti da Platone a Rosmini, questo lume dell'umana intelligenza, ineffabile e divino ma solo ideale, dovrassi convenire che, per aderirvi e per vincere l'efficacia degli stimoli che ci attraggono verso i beni reali ad esso opposti, bisogna che l'anima vi ponga della sua intrinseca energia la quale è in sua mano, e perciò è in sua mano il far questo o non farlo, ed essa è qui veramente libera di operare il proprio bene o male morale.

Come ciò non contraddica punto al principio di causa abbiamo veduto, e come vi possano pure essere dei limiti in date circostanze, e delle propensioni che inclinino il volere piuttosto ad un partito che all'altro, vedremo in seguito; perchè la verità va detta tutta e nelle questioni intricatissime intorno a questa mirabile cosa che è l'uomo non si possono fare mai troppe riserve: ma sul punto fondamentale dobbiam tenere ben fermo, perchè tutto rovina s'esso rovina, e di deplorevoli conseguenze non se ne immaginano mai abbastanza se si fallisse in tale premessa. Pei deterministi la volontà non è un principio ma un risultato, determinato all'atto finale da molle profonde che son le idee e i sentimenti: ma se questi sentimenti ed idee nascono in noi per naturale e necessario sviluppo delle cose, e se da ciò è determinato il volere, che sarà questo mai nella sua ultima manifestazione se non una lancetta che segna le ore in un orologio o il congegno che le suona? E il movimento suo sarà meno necessario, sarà più libero, non sarà altrettanto fatale che quello del detto orologio, anch'esso posto in moto da interne molle? Si ha un bel ripudiare il fatalismo: si ha un bel dire che pei deterministi non son le cause estrinseche il surro-

gato della libertà, ma i motivi che agiscono sull'intelligenza e sul volere. Quando questi motivi sono un portato necessario dello svolgimento naturale, e quando la volontà è necessariamente determinata da essi, il fatalismo non è meno una conseguenza perchè lo si respinge. Pensare che ognuna delle nostre volizioni fu un effetto avanti d'essere una causa, che la nostra scelta fu la conseguenza d'una scelta anteriore, e questa la conseguenza di un'altra, e così di seguito: vederci abbassati alla condizione di spettatori passivi di questo svolgimento fatale, di lettori d'un libro, per usare anch'io un esempio dello Schopenhauer, le cui pagine sono già scritte indipendentemente da noi avanti che lo leggiamo, è più che bastante a farci mandare quel grido di desolazione e di spavento che ha fatto risuonare il Lequier in un accesso di disperazione sublime (1).

6. Che poi nell'errato concetto della natura dell'anima intelligente, e in generale della persona umana, stia la radice del suddetto determinismo, ci è prova, oltre il materialismo più o meno grossolano de' suoi fautori, il lavoro stesso del professore D'Ovidio; non solo là dove non senza oscitanze istituisce un paragone al tutto infondato tra le leggi della volontà e le

(1) Renouvier, *Critique Philosophique*, 1874. I, p. 230-1. – Nello Schopenhauer l'esempio che ho recato si trova *op. cit.*, p. 126. Ma anche quello a cui allude (e ch'è a pag. 84-5) il D'Ovidio, non è men pregno di fatalismo. Si ascolti: Quando l'uomo pensa d'esser libero di fare una cosa a preferenza d'un'altra " è esattamente come se l'acqua dicesse – Io posso innalzarmi rumorosamente in alti flutti (sì, certo, quando il mare è agitato da una tempesta!) — Io posso discendere precipitosamente trascinando tutto sul mio passaggio (sì, nel letto d'un torrente) — Io posso cadere spumeggiando e ribollendo (sì, in una cascata) — Io posso sollevarmi nell'aria, libera come un raggio (sì, in una fontana) — Io posso infine svaporare e scomparire (sì, a 100 gradi di calore); — e tuttavia

leggi della forma vitale o sensitiva, ma più ancora dove scrive con soverchia disinvoltura le seguenti parole: « La zoologia e l'antropologia, restringendo ognora più la distanza che la nostra stolta superbia aveva posto tra l'uomo e gli animali, ha resa vie più insopportabile la ubbia di una volontà umana radicalmente diversa dall'animalesca ed esente dalle leggi naturali a cui questa sicuramente obbedisce. Pure in cotesta parte il medio evo ebbe lampi d'intuizione geniale, e, se nel suo impeto di carità universale la dolce anima di Francesco d'Assisi seppe comprender pure gli uccelli dell'aria ed i pesci del mare e ciascuna cosa creata e tutto connettere in una specie di sentimentale panteismo cristiano, tra gli scolastici che disputavano intorno al volere non mancava chi dicesse che, se nell'uomo v'è libero arbitrio, è forza attribuire questo anche all'asino. La scienza moderna, studiando con impregiudicata benignità la psicologia degli animali e la embrionale umanità dei selvaggi, ed acquistando la profonda persuasione che tra l'uomo ed il bruto non vi sia diversità che di grado, ha confermato la credenza che le loro volontà non differiscano se non pure di grado, ossia per la maggior abbondanza, varietà, sottigliezza, levatura, razionalità dei motivi che spingono quella dell'uomo » (1).

---

non faccio nulla di tutto questo, ma rimango, con mia piena soddisfazione, tranquilla e limpida nello specchio del lago. Come l'acqua non può trasformarsi a questo modo se non quando cause determinanti la pongono nell'uno o nell'altro di questi stati; così l'uomo non può fare ciò che si persuade essere in suo potere, se non quando dei motivi particolari ve lo determinano. Finchè le cause non intervengono, ogni atto gli è impossibile; ma una volta ch'esse agiscono sopra di lui, egli *deve* (anche *deve!* quale abuso di linguaggio!), altrettanto quanto l'acqua, agire come esigono le circostanze corrispondenti ad ogni caso. „ E poi il D'Ovidio si provi ad escludere di qui il fatalismo ed il materialismo!

(1) *Nuova Antol.*, loc. cit., p. 96.

Ecco, io non voglio qui ingolfarmi a discutere l'ipotesi dell'evoluzione com'è presentata dal Darwin e dalla scienza moderna dopo di lui: mi perderei in una digressione interminabile se volessi esporre ora come mi sembra potersi ammettere, salve tutte le esigenze delle scienze naturali, della filosofia e magari anche della teologia. Ma di fronte alle crude affermazioni del professore napoletano non ho che una cosa da dire. Quando si è dinnanzi al mondo degli animali bruti ed al mondo degli uomini, i quali due mondi, non ostante le affinità organiche, ci mostrano quotidianamente e costantemente, nella vita individuale e collettiva, nei fatti più visibili e palpabili, nel particolare e nel tutt'insieme, l'abisso insuperabile che li separa; quando si è dinnanzi a due ordini di viventi che si esplicano in modo sì radicalmente diverso, e tuttavia si osa asserire che le facoltà degli uni son quelle degli altri e che tutt'al più essi differiscono di grado, allora non solo la filosofia trovasi già molto lontana, ma (lo dico senza detrar nulla alla fama dello scrittore) insieme con lei se ne è andato anche il buon senso. Infatti di due specie organicamente simili, se l'una mangia, beve, cammina e riposa senza più; mentre l'altra oltre a ciò pensa, riflette, inventa, impara, insegna, parla, ride, si raccoglie in società, progredisce, accumula nei secoli il suo sapere a cui ogni generazione reca il contributo, fa scoperte prodigiose nelle scienze ed opere meravigliose nelle arti, ama la verità e la virtù, aspira all'infinito; di queste due specie, ripeto, il buon senso direbbe che non ostante la somiglianza dell'organismo esse hanno natura ben diversa e, mentre ambedue partecipano della vita corporea, la seconda vive di un'altra vita che non è men vera perchè non se ne vede cogli occhi della fronte

l'elemento eccitatore, ossia quel raggio divino luce dell' Eterno Vero che si rispecchia nell'anima.

Non vi è nemmeno bisogno del grande ingegno e del vasto sapere del Leibnizio per constatare che l'infimo tra gli uomini è incomparabilmente più sveglio e più capace di ammaestramento della più perfetta delle bestie, appunto perchè l'intelligenza è facoltà essenzialmente diversa del sentire corporeo e tra l'una e l'altro v'è l'infinito. — Se si attribuisce agli animali inferiori anche un solo barlume d'intelligenza, questa, costituita com'è necessariamente da un lume eterno, assoluto (giacchè conoscere è toccar l'assoluto), divino, innalza la natura dell'animale a persona, le comunica l'infinita sua dignità, la rende morale, veneranda e rispettabile a tutte le altre persone, immortale, avente in sè ragione di fine. Quindi a nessuno sarebbe lecito adoperarla come un puro mezzo, nessuno potrebbe ucciderla per servirsene, nessuno farla schiava. Ora ciò è così profondamente contrario non solo al pensar degli uomini (pur di quelli che appartengono alle *Società protettrici degli animali*), ma anche all'universale economia della natura, che ben si vede come questa stessa venga a protestare contro una tale opinione. — Benchè io non ammetta il puro automatismo cartesiano che spiega i movimenti animali come dovuti a cause semplicemente meccaniche, trovo preferibile la sentenza del grande filosofo e scienziato francese a quella dei moderni bestialeggianti. È più plausibile, scriveva egli al More, far muovere come tante macchine i vermi di terra, i mosconi, i bruchi, che dar loro un'anima immortale. E se i positivisti, come il professor D'Ovidio, non cadono in quest'assurdo, è per cadere certamente in un altro maggiore qual è quello di negare l'immortalità, e le

prerogative pocanzi accennate, all'anima stessa dell'uomo, e spegnere in lui quell'intelligenza che si prodiga ai bruti (1).

Tolta di mezzo questa e tutto il resto, le condizioni sono pareggiate; ma allora perchè affaticarci tanto a riflettere, a scrivere, a discutere per la verità che ci sfugge di mano e che non può più essere uno scopo consentaneo al nostro soggetto degradato? Certo in questa condizione è naturale che, negandosi il libero arbitrio, si debba lodare una buona azione solo come si loderebbe una rosa od un bel panorama, e si biasimi e perseguiti il male solo come si sprezzerebbe ed abborrirebbe un rettile od un letamaio, senza che l'uomo benefico o perverso abbia di ciò responsabilità veruna, ma solo perchè così giudica la maggioranza! Ma qui l'umanità intiera è già cancellata, e, reso tutto soggettivo e relativo, altro non resta che la teoria di Voltaire secondo la quale il bello *pour le crapaud est sa crapaude!*

Così si vede quanta relazione sia tra il problema della libertà e quello della conoscenza, e quale stretto legame annodi insieme la vita intellettiva e la vita morale. Ma lo stesso dubbio che affanna l'uomo sulla verità o falsità della sua conoscenza è argomento che dimostra com'egli sia fatto pel vero; e le discussioni sull'esistenza o no della libertà sono argomento che dimostra com'egli senta d'averla quand'anche non sapesse conciliarla col rimanente: le bestie non si affannano nè discutono; sommersi che fossimo irre-

---

(1) Il Bonatelli osserva appunto che " mentre si nega così ostinata- " mente da tanti la libertà all'uomo educato, c'è qualcuno che l'attri- " buisce a tutti gli animali, anche agli infimi nella scala geologica (zoo- " logica?), fino agl'infusorii! „ *Memoria* cit., p. 18, nota.

parabilmente nell'errore e nella necessità, questi dubbii, queste agitazioni, questi sospetti, le nozioni medesime del vero e del libero non ci nascerebbero in cuore. La facoltà che ha l'uomo di porre il problema è già un indizio sicuro del come tale problema debba sciogliersi.

XIX.

Prove dell'esistenza della libertà.

1. Prova prima: dalla natura della volontà e de' suoi oggetti. — 2. Controprova del ragionamento precedente. — 3. Se l'uomo fosse determinato dal sentimento non sarebbe che egoista. — 4. Prova seconda: dal testimonio della coscienza. — 5. Teoria dello Spinoza e sua confutazione. — 6. Stravaganti ipotesi ed esempii dello Spinoza, del Leibnizio, del Bayle.

1. Le prove dell'esistenza della libertà bilaterale, quale siam venuti spiegandola, sono di varie sorta.

Prima di tutto, la costituzione stessa della volontà umana che abbiamo fin qui descritta, e la natura dei beni ad essa proponibili, è la prova più forte e più diretta: perchè ricavata dalla natura intima delle cose e dal modo stesso con cui è formato l'uomo, il cui volere, come s'è visto, è sempre libero da violenza e può solo esser necessitato per parte di un bene che lo determini come tale, il che non accade nel caso supposto. Quando sono presenti le condizioni tutte di un fatto, quel fatto deve prodursi e reca in sè stesso la prova intrinseca della propria esistenza ancorchè non cada sotto la nostra esperienza diretta.

Si rammenti quanto abbiam dimostrato: giunti dinnanzi alla scelta fra l'ordine soggettivo e l'ordine oggettivo è impossibile immaginare che l'uomo in essa non sia libero ma venga determinato necessariamente da un motivo qualsiasi: è impossibile pensare che l'uomo scelga una delle due cose pel maggior piacere che presenta, se non ha già scelto di seguire il suo piacere a preferenza del dovere; è impossibile pensare che scelga l'altra pel maggior pregio intrinseco che ha in sè, se non ha già scelto di seguire il bene in sè disinteressatamente.

Noi ce ne appelliamo allo stesso principio di causa che si vuol arrecare contro la libertà. Qual causa si può assegnare per dire che la volontà è determinata, necessitata? Una ragione, un motivo? Ma ogni motivo, ogni ragione viene a ridursi nell'una o nell'altra delle due classi suddette: non ve n'ha alcuno superiore, che si libri sovr'esse e che faccia prevalere l'una o l'altra come quella che gli sia più conforme. Si capisce benissimo che una volontà determinata ad un fine e posta tra due mezzi conducenti ad esso, sia determinata ad appigliarsi a quello dei due che ha col fine un rapporto maggiore: ma tra due fini ultimi, al disopra dei quali non ce n'è altro cui confrontarli, come s'appiglierà all'uno od all'altro se non liberamente? Che se si vorrà persistere a dire che la volontà è determinata, non si potrà però sostenere ch'essa è determinata da una ragione, poichè nessuna ragione, nessuna massima è superiore alle due supreme, e nessuna può servire di norma alla scelta fra esse: si dovrà ricorrere fuori del campo intellettivo e volitivo a forze estrinseche, e si avrà tolto semplicemente il carattere d'intellettivo e di volitivo all'atto che non si vuol riconoscere libero. — Il negare la libertà adunque, i deterministi se lo tengano

per detto, conduce addirittura a negare la volontà e a sostituire ad essa delle forze cieche, operanti per solo impulso fatale, senza cognizione, senza ragione, senza motivo, ciò che essi troppo leggermente rimproverano ai difensori del libero arbitrio. — Viceversa se si vuol mantenere il carattere di volontario all'atto di scelta tra le due serie divergenti di beni, bisogna, piaccia o non piaccia, confessare ch'esso è atto di volontà libera determinantesi per virtù propria. — È possibile uscire da questo ragionamento, escogitare un altro modo, un'altra via? Mi pare di no, e mi pare che qui sia uno degli argomenti più rigorosi, più evidenti, in favore della libertà bilaterale.

2. Ma supponiamo per un momento che l'atto di scelta sia dovuto, come stenteranno ad ammettere i deterministi più illuminati i quali rifuggono dal fatalismo, almeno dal fatalismo grossolano; sia dovuto, dico, ad una forza psichica necessaria, operante senza ragione, epperciò estranea alla volontà ch'è potenza razionale. Con tale ipotesi possiamo eseguire la controprova del ragionamento precedente come si fa delle operazioni matematiche. Si supponga questo, in realtà, e se ne dovrà dedurre che la scelta stessa avverrà in una maniera sola, in senso egoistico, ciò che contraddice apertamente ai fatti più manifesti.

Di questa verità indiscutibile, osserva il professor Bonatelli (1), ben si sono accorti, coscientemente o no, tutti quelli che negarono la libertà, sicchè insegnarono sempre che il primo e solo movente originario del volere non poteva essere che la soddisfazione del subbietto; sia poi che pretendessero mantenere questo

(1) *Memoria* ecc., p. 59 e seg.

carattere egoistico a tutte le volizioni anche consecutive, sia che, repugnando per nobiltà d'animo da questa conclusione, escogitassero più o meno ingegnosi argomenti per provare che da una volontà originariamente e per essenza sua egoistica, possa svolgersi da ultimo anche un volere *altruistico*. Più logici i primi, più umani i secondi. Ma noi stiamo per la logica; se l'indirizzo originario del volere è egoistico, tutte le volizioni che implicitamente o esplicitamente contengono quella prima, e non ne sono che particolari applicazioni, non potranno giammai perdere quel carattere indelebile: sarà un egoismo più raffinato, un interesse meglio inteso, ma sempre interesse, sempre egoismo.

3. Si consideri bene che l'unico fattore psichico che potrebbe esercitare un'azione determinante sul volere nell'ipotesi determinista non sarebbe che il sentimento. Ora il sentimento direttamente ed essenzialmente è soggettivo, è interessato, come quello che non può vestire altre forme tranne le due di piacere o di dolore. Anche quei sentimenti che sembrano disinteressati ed oggettivi, quali i sentimenti morali, religiosi, estetici, ecc., son tali in quanto son collegati a giudizi oggettivi ch'essi suscitano ma coi quali non si devono confondere: in sè stessi, in quanto sentimenti e null'altro, hanno sempre il carattere della soggettività. Ora qualunque sia la cosa che ci muove, se essa ci muove solamente in quanto è causa di piacere o di dolore, il cercarla o fuggirla sarà sempre azione in fondo egoistica. E se dunque la scelta primitiva fosse l'effetto non d'un atto volontario, ma di cause interne meccanicamente operanti, oltre l'esser soppressa la volontà come potenza razionale, oltre esser violato il principio di causa e di ragion sufficiente, oltre l'esser reso ine-

vitabile il fatalismo, s'avrebbe anche questa conseguenza che l'elezione dovrebbe sempre necessariamente cadere sulla massima interessata. Noi opereremmo sempre per un piacere, anche sottilissimo, anche raffinatissimo, sempre tuttavia per esso, pel piacere, non mai pel valore intrinseco delle cose, per l'idea nuda del dovere morale.

Abbiamo mostrato che le varie massime pratiche, su cui si appoggiano le nostre deliberazioni nei singoli casi, costituiscono due serie divergenti, le quali mettono capo ai due principii ripetutamente mentovati, e che è impossibile ridurre questi a uno solo. Se fosse vero che la elezione originaria è quella che sola potrebbe derivare da cause interne determinanti, cioè tale da cader necessariamente sul principio egoistico, tutte quante mai sono le massime mediane e prossime, su cui si basa il volere effettivo, sarebbero un'applicazione di quello e non ci avrebbe luogo nè quella divergenza, nè quella irriducibilità che s'è osservato. — A tutto rigore basterebbe che un solo uomo, in una sola circostanza della sua vita, avesse deliberato non in vista della sua soddisfazione personale, ma per un motivo d'ordine strettamente obbiettivo, per *l'idea del dovere* pura e semplice, e quella dottrina sarebbe sfatata (1). Per onore dell'umanità, tuttavia, non abbiamo bisogno di ricorrere a questo caso estremo;

---

(1) Dico per l'*idea del dovere* pura e semplice, per un *motivo d'ordine strettamente obbiettivo:* giacchè è questo che manca ai bruti, mentre talora in essi si verificano azioni quasi disinteressate, ma a cui sono spinti certo da un impulso istintivo e piacevole. La cura che hanno dei nati taluni fra essi anche con proprio disagio, non si può riferire a un loro concetto di dovere o di obbligazione morale; sibbene a una Provvidenza superiore ed intelligente che ha congiunto a tali atti un piacere particolare dell'istinto, per la conservazione della vita nell'universo e i suoi fini intorno ad essa.

malgrado la fragilità, l'incostanza, la leggerezza, le passioni che ad ogni piè sospinto ci mostrano l'uomo infedele al suo ideale e dimentico de' suoi alti fini, restano ancora, la Dio mercè, tanti atti di abnegazione, di virtù, d'eroismo, che vengono a smentire i denigratori sistematici del genere umano. Quand'anche l'egoismo fosse la legge della natura intiera, non sarebbe tuttavia per questo l'unica legge dell'uomo, nel cui cuore, per quanto le passioni tentino d'oscurarla, risplende pur sempre inestinguibilmente una legge di più alta e sublime origine, alla quale gli atti virtuosi sono dovuti. — Degli atti non egoistici si compiono, dunque sono possibili, dunque la scelta primitiva è realmente fra due opposti principii: e però l'ipotesi che sia un effetto necessario delle cause interne, subbiettive, è inaccettabile.

4. Altra prova fortissima dell'esistenza del libero arbitrio è quella desunta dal testimonio della coscienza, sempre d'autorità irrefragabile quando si tratta di un fatto che ha luogo nei penetrali dello spirito umano.

Osserviamoci attentamente in alcuna delle frequenti circostanze in cui l'uomo si trova tante volte in vita sua. — Un amico ha confidato un segreto al mio onore: io posso, rivelandolo, fare la mia fortuna. — Eccomi dunque agitato tra due alternative contrarie, di cui l'una mi fa vedere soddisfatta la mia ambizione a scapito del dovere, l'altra mi mostra il dovere compiuto a scapito della mia soddisfazione. Non è un esempio facilissimo a verificarsi? Orbene esaminiamolo un po' attentamente.

Anzitutto se vi è una cosa certa, evidente, incontestabile, essa è questa che fra le due alternative, custodire il segreto o tradirlo, io sono perfettamente

libero: vale a dire, io sento con forza invincibile che questi due atti sono ugualmente in mio potere, ch'essi sono ugualmente contenuti nella mia attività volitiva, e che, affinchè l'uno o l'altro si realizzi, è necessario e sufficiente ch' io lo voglia. — S' io mi determino a tradire il segreto, lo faccio scientemente e liberamente, ma la mia determinazione non è presa senza motivo, poichè il motivo c'è, il mio vantaggio, la mia ambizione da soddisfare: senza di questo motivo, senza la tendenza al mio bene proprio, senza cupidigia, senz'ambizione, il mio atto sarebbe inesplicabile ed io non l'avrei compiuto. — Se al contrario io resto fedele alla mia promessa, lo faccio anche qui liberamente, ma seguo pure un motivo, una ragione: la ragione che mi dice essere inviolabile un segreto d'onore, essere un male in sè il non mantenere la promessa: senza di questa ragione il mio segreto mi sfuggirebbe facilmente dal labbro, o il caso solo deciderebbe della mia discrezione.

Generalizzando dunque questo fatto quale ci apparisce nella coscienza, si deve conchiudere per prima cosa che ogni determinazione libera suppone dei motivi, e per seconda che questi motivi influiscono sulla volontà senza determinarla. L'idea del dovere che mi comanda di non violare il segreto è essa una forza irresistibile che trascini necessariamente il mio spirito? Non già, perchè son conscio che son libero di obbedirgli ed eziandio di violarlo. Il desiderio del mio vantaggio mi necessita esso forse? Nemmeno, perchè sento intimamente che posso seguirlo e posso nobilmente sacrificarlo. L'efficacia che hanno sopra di me il dovere ed il piacere non può in alcun modo essere paragonata a una forza necessariamente operante; nè la volontà può essere assimilata ad una ventola che sul-

l'alto d'un osservatorio tra i venti contrarii cede al più forte, o ad una bilancia che tra pesi diversi s'inclina sotto al più grave.

Questo è quanto la coscienza depone in argomento, e finchè noi ci rinchiudiamo nella coscienza, osserva egregiamente il Saisset, facendo astrazione da ogni altra cosa, la questione non può essere definita diversamente. È perciò che vediamo i deterministi e gli stessi fatalisti riconoscere che veramente tale è la testimonianza della coscienza, e tentare nondimeno sforzi erculei per convincerla di falso.

5. Lo Spinoza che afferma *sognare ad occhi aperti* chi si crede libero, e che dal suo sistema panteistico è condotto al fatalismo più avanzato, ha dato di questa testimonianza una spiegazione che non manca d'essere ingegnosa. — Secondo lui ogni modificazione dell'anima umana ha la sua causa in una modificazione anteriore, che ha essa stessa la sua causa in una precedente, e così via. Un atto produce un altro atto, un movimento un altro movimento come un'onda spingerebbe un'altra onda in un oceano senza confini. Ma le modificazioni dell'anima umana sono di un'estrema complessità e fra esse le une appariscono chiaramente alla coscienza, le altre sono più o meno avvolte d'oscurità. — Ora che accade quand'io m'appiglio a un partito a preferenza d'un altro? Parecchie e diverse cause concorrono per produrre quest'effetto: la disposizione de' miei organi, lo stato della mia immaginazione, le condizioni climatiche, ecc. Alcune di queste cause son conosciute da me più o meno, e queste io chiamo motivi della mia azione; altre agiscono sordamente e non son quelle che esercitano l'azione meno decisiva. Ignorando l' influenza di queste ultime cause, non trovando in quella ch' io

conosco la spiegazione sufficiente della mia determinazione, disposto inoltre ad esagerare la mia propria potenza, attirato dal sentimento della mia indipendenza e della mia grandezza, mi figuro d'esser io stesso che mi determino di mia propria virtù, e questa virtù immaginaria, questa chimera della mia debolezza e del mio orgoglio, io la saluto col nome pomposo di libero arbitrio.

« Gli uomini credono d'esser liberi, scrive il filosofo olandese, per la ragione ch'essi hanno coscienza delle loro volizioni e dei loro desideri, e non pensano in alcun modo alle cause che li dispongono a desiderare e a volere » (1). — « Gli uomini, s'ingannano, aggiunge più oltre, in questo che pensano d'esser liberi. Ora in che consiste tale opinione? In ciò solamente ch'essi hanno coscienza delle loro azioni e ignorano le cause che li determinano » (2). — « Questa libertà, dice pure altrove, di cui gli uomini sono sì fieri... consiste in fondo in ciò ch'essi conoscono il loro appetito mediante la coscienza, e non conoscono le cause esteriori che li determinano » (3).

Tuttociò sarà ingegnoso, se si vuole, sarà originale, senza dubbio, ma è un artificio di sistema che basta un momento di riflessione per mettere a nudo. Non ripeterò qui il già detto sulle conseguenze del porre la volontà determinata da cause estrinseche. Osserverò solo direttamente contro il panteista d'Amsterdam che se fossero vere le supposizioni ch'egli fa, non conoscendo noi a fondo nessuno dei nostri fatti interni, dovremmo crederci liberi in tutti; mentre invece

---

(1) *Ethique*, 1ª partie, appendice. (Trad. Saisset), t. III, p. 40.
(2) *Id.*, 2ª p., scholie de la prop. 35, ibid. p. 82.
(3) Lettr. XXIX, t. III, p. 437.

così non è. Chi si crede mai sul serio libero nell'aver fame, sete, sonno, nell'esser stanco, infermo, sano, nel crescere e in cent'altre cose simili? L'uomo non si sente veramente libero che nei fatti i quali hanno un carattere e un valore morale. L'esperienza scalza dunque dalla base la laboriosa costruzione spinozista. Secondo questa quanto più superficiale fosse la conoscenza di noi stessi, tanto maggiore dovrebbe essere la credenza nella nostra libertà. Al contrario quanto più tale ignoranza diminuisce, quanto più profondamente noi scendiamo in noi stessi, tanto più raffermiamo quest'incrollabile convinzione; e a persuadercene è più che sufficiente l'aver constatato una volta per tutte quanto è salda e insieme luminosa, in una seria e calma deliberazione, la coscienza del libero arbitrio.

6. Lo Spinoza in appoggio alla sua teoria porta l'esempio di una pietra messa in movimento da una causa esteriore, la quale mentre si muove sia capace di pensare e di sapere ch'essa si sforza, quanto può, di continuare a muoversi. « È chiaro, dic'egli, che avendo così coscienza del suo sforzo, e non essendo punto indifferente al moto, ella si crederà perfettamente libera, e sarà convinta non esservi altra causa tranne la sua volontà propria che la faccia perseverare nel movimento » (1). — Un esempio simile non dubitò di recare anche il Leibnizio appunto contro la testimonianza della coscienza cui il Cartesio s'appellava per sostenere la libertà. « Noi crediamo, risponde il Leibnitz, di determinarci da noi stessi in certe azioni, perchè non avvertiamo sempre le cause da cui dipende la nostra risoluzione. Così l'ago calamitato che si volge

(1) Loc. cit.

al nord con moto spontaneo, se acquistasse coscienza di sè, crederebbe d'agire per virtù propria indipendentemente da ogni causa esterna, non accorgendosi dei moti insensibili della materia magnetica » (1). — Similmente il Bayle afferma che se si dà a una banderuola il movimento e nel medesimo tempo la coscienza e la volontà di esso, ella crederà di muoversi liberamente, di essere autrice del proprio movimento, mentre ne è causa una forza estrinseca.

Ma con buona pace di tutti questi egregi filosofi dobbiam dire a Spinoza, Leibnitz e Bayle che la scienza non si fa con dei *sè*, dei *ma*, dei *forse*, con delle ipotesi strampalate come queste, con l'interrogatorio troppo comodo di testimoni che non possono rispondere, sfuggendo le deposizioni di quello invece che solo ha cognizione di causa. Se la pietra, se l'ago, se la banderuola acquistassero la coscienza, (giacchè si vuol ricorrere a supposizioni così stravaganti), conoscerebbero che quantunque si muovano e vogliano muoversi spontaneamente, non lo fanno per virtù propria e indipendentemente dalle cause esterne, conoscerebbero che sebbene vogliano non potrebbero non volere: in caso diverso che coscienza di sè avrebbero? È una contraddizione patente che un soggetto acquisti la chiara coscienza de' suoi atti e poi non sappia se i suoi atti derivino da virtù sua propria o da cause esterne. Nella coscienza dell'uomo può esservi qualche momento in cui le tenebre si mescolino alla luce, e allora egli può rimaner perplesso se in questo operi o no di sua libertà: ma di solito l'atto libero avviene ad un alto grado di riflessione, in una scena ampiamente illuminata, e all'uomo non ne rimangono punto

(1) Leibnitz, *Essais de Théodic.*, nn 49, 50, 304, ecc.

nascoste le cause: egli s'accorge non di non essere sollecitato da alcun motivo, ma d'essere egli stesso che adotta quel motivo, d'essere egli stesso che mette a disposizione, a servigio di esso motivo la propria forza, che dà il tracollo alla bilancia (1).

E a proposito di bilancia ricorderò ancora come questo sia un altro esempio favorito del Leibnitz, il quale paragona spesso la volontà a una bilancia su cui siano posti pesi differenti, la quale piega sempre dalla parte del maggiore; se questa bilancia avesse coscienza di sè e del suo moto si dovrebbe dir libera, aggiunge questo grande ingegno pur tanto benemerito e bene intenzionato. Ma è ben strana una tal conclusione; poichè si dovrebbe anzi dire che se acquistasse coscienza dell'esser suo si sentirebbe e conoscerebbe pienamente determinata e non le potrebbe

---

(1) Quanto più buon senso aveva s. Agostino nel far risaltare invece la differenza tra il moto libero dell'anima e il moto necessario delle cose inanimate! Egli osserva dapprima che il moto necessario della pietra può essere violento o naturale. *Violento,* quando è lanciata da una forza esterna in alto; *naturale,* quando cade di per sè in basso. Il primo non è certo simile al moto della volontà libera, ma neppure il secondo. E soggiunge che se il movimento dell'anima verso il male fosse simile a quello della pietra che cade, senz'essere violentato, non sarebbe perciò volontario (di quella volontà libera di cui parla), epperciò non sarebbe colpevole. Ma è colpevole, continua s. Agostino — tutti ne convengono, è una verità chiara come la luce del giorno — dunque non è semplicemente naturale, ma è inoltre libero. Esso rassomiglia al movimento della pietra cadente in questo, che appartiene in proprio all'anima come detto movimento appartiene in proprio alla pietra, e l'uno e l'altro vengono dall'interno di esse. Ma ne differisce in questo, che non dipende punto dalla pietra d'arrestare il movimento che la trascina al basso, mentre che l'anima, se vuole, s'arresta sulla china che la fa precipitare verso i beni inferiori. Dire che la pietra è colpevole quando essa tende al basso, è mostrarsi più stupido di lei; ma dire che l'anima non pecca quando essa tende verso i beni inferiori, è ugualmente rinunciare alla ragione. Pertanto bisogna distinguere i movimenti volontarii, liberi, non soltanto da quelli che sono il risultato della violenza, ma pur da quelli di cui è origine una sorta di necessità fisica (*De lib. arb.*, l. III, c. 1).

neppur cadere in animo il sospetto d'essere libera. — Pertanto il Clarke aveva tutte le ragioni di rispondergli, nella corrispondenza citata, come fece: « È un grande errore il rassomigliare i motivi della volontà ai pesi d'una bilancia. Poichè una bilancia non è un agente; essa è del tutto passiva ed i pesi agiscono su lei: di modo che quando i pesi sono uguali non v'ha niente che la possa muovere. Ma gli enti intellettivi sono degli *agenti;* e quindi non essendo essi semplicemente passivi, avviene che i motivi non agiscono su di loro come fanno i pesi sulla bilancia. » — Benchè poi il valoroso inglese s'impacci assai, a mio vedere, nella libertà d'indifferenza, e renda perciò meno trionfali i suoi argomenti pel libero arbitrio.

XX.

Il testimonio della coscienza ed Arturo Schopenhauer.

1. La coscienza, secondo lo Schopenhauer, non attesta che la *libertà fisica:* risposta. — 2. La coscienza, secondo lo Schopenhauer, è incompetente a rispondere perchè le manca un termine del rapporto: risposta. — 3. Buio al di dentro, secondo lo Schopenhauer, e solo chiaro al di fuori: risposta. — 4. Si ribadisce la prova della coscienza: Cousin e s. Agostino. — 5. Obbiezione: *qui nimis probat nihil probat:* si risolve. — 6. Come si possa in qualche modo ammettere una *libertas indifferentiae* nel senso tradizionale. — 7. La libertà morale è specialmente attestata dalla coscienza morale: argomento di E. Kant. — 8. Confessione finale dello Schopenhauer.

1. Lo Schopenhauer, seguito poi da Enrico Ferri e da altri moderni, ha preso un' altra via per eludere il testimonio della coscienza (1).

Egli sostiene che la coscienza interrogata non risponde e non può rispondere altro che questo: *Io son libero di fare ciò che voglio,* posto ch'io voglia; e non già: *Io son libero di volere.* In altre parole la coscienza

(1) Ne vanta anche l'originalità. *Op. cit.,* p. 160. – Noto però che anch'egli adopera a suo tempo le immagini predilette dei deterministi ante-

attesta la *libertà fisica,* non la *libertà morale* di cui non sa nulla. La sua testimonianza, intorno alle nostre volizioni quale ciascuno può ascoltarla nel suo foro interno, potrà essere espressa, così dice il pessimista di Danzica, come segue, purchè la si spogli d'ogni accessorio inutile: — Io posso volere, e quando vorrò un atto qualunque, le membra del mio corpo che son capaci di movimento (poste nella sfera del movimento volontario) l'eseguiranno subito, in modo ammirabile. — La coscienza dunque proclama la *libertà degli atti esterni,* ma la nostra quèstione è la *libertà delle volizioni.* Ci attesta che i nostri atti son dipendenti dalla nostra volontà, non già che le no-

---

riori. In un luogo paragona, come il Bayle, la volontà ad una banderuola che si muove sopra un sostegno ben unto in balìa d'un vento incostante e crede di voler essa questa o quella posizione illudendosi soltanto (*op. cit.,* p. 85-6). Altrove la rassomiglia alla bilancia del Leibnitz. " L'immagine naturale d'una volontà libera (?), scrive ad es., è una bilancia non caricata: essa si tiene immobile, e non uscirà mai dal suo stato d'equilibrio, a meno che non si ponga qualche oggetto in uno de' suoi piatti. Come la bilancia è incapace di mettersi da sè stessa in movimento, così la libera (?) volontà non può cavare dal suo proprio fondo la minima azione; e questo in virtù del principio che *dal nulla non si fa nulla* „ (*op. cit.,* p. 145-6). In tal modo perde di vista il punto fondamentale d'ogni sana psicologia che l'anima è attività semovente, o, come dice Platone, αὐτοκίνητος (*vis sui motrix*). Al principio citato risponderebbe inoltre egregiamente il Cousin " L'uomo non trae punto dal nulla l'azione che non ha fatto ancora e che sta per fare, egli la trae dalla potenza realissima ch'egli ha di farla. La creazione divina è della stessa natura. Dio creando l'universo non lo trae dal nulla, che punto non esiste, che è un puro vocabolo, lo trae (*causalmente*) da sè medesimo, da questa potenza di causazione e di creazione di cui noi possediamo una debole parte, ecc. „ (*Cours de l'Histoire de la Philos. moderne,* t. I, p. 100 e seg.). Ma lo Schopenhauer toglie ogni attività ed ogni causalità al volere, e lo riduce a un mobile affatto inerte e passivo, dicendo in qualche luogo come l'immaginarsi che l'uomo agisca senza che un motivo lo solleciti (e vuol dire *costringa*) equivarrebbe a immaginarsi che un pezzo di legno potesse mettersi in movimento e venire verso di noi senz'essere tirato da una corda!

stre volizioni siano indipendenti dalle cause e circostanze esterne (1).

Ma tuttociò è un misero sofisma. La coscienza ci dice appunto che siam liberi di fare, perchè ci dice che siam liberi di volere da cui il fare dipende. L'atto esterno è libero in quanto è libero l'interno, la libertà fisica è vera libertà solo in quanto partecipa alla libertà morale: anzi l'atto esterno può essere impedito, può essere legata la libertà fisica, e rimanere integra, indomabile, la libertà morale dell'atto interiore. Quando mi si sforzasse a fare cosa che la legge morale non approva, avrei pure la coscienza di obbedire alla legge morale liberamente, quantunque questa coscienza non mi dica che son libero di obbedirvi fisicamente. E poichè la mia intrinseca libertà può sull'atto esterno, come non potrà sulle volizioni interne che più le sono in balia? se è capace di scegliere tra due azioni esteriori, come non sarà capace di scegliere tra due volizioni interiori? Facciamo l'esperimento: costruiamo mentalmente le due differenti volizioni; vedendo che contro nessuna di esse sorge nel nostro interno una forza atta a impedirla, dobbiamo giudicare che nella scelta di esse siamo affatto liberi. Tutte le ragioni che militerebbero per l'una o per l'altra si riportano alle due aspirazioni supreme tra le quali non si dà supremazia se la volontà stessa non la concede di per sè a questa anzichè a quella, epperciò tra le ragioni dell'una serie e dell'altra non si dà composizione o risultanza necessaria, e la volontà rimane in mezzo ad esse libera.

2. Lo Schopenhauer risponde al quesito dell'Accademia Reale di Norvegia — *num liberum arbitrium*

(1) *Op. cit.*, p. 26.

e sui ipsius conscientia demonstrari possit — negando addirittura che la coscienza sia competente a rispondere e riuscendo a questa formola di sapore scolastico: — La testimonianza della coscienza riguarda la volontà *a parte post;* la questione del libero arbitrio riguarda la volontà *a parte ante.* Ossia, data la volizione noi abbiamo coscienza d'esser liberi nell'eseguirla; il problema invece è se sia libera prima la volizione medesima.

Egli dice che la coscienza non può sapere se detta volizione è libera, perchè dovrebbe perciò conoscere il rapporto di causalità che passa tra l'uomo e il mondo esterno; e uno dei termini di questo rapporto, che è il mondo esterno, non è nel dominio della coscienza. « Nessuna potenza conoscitiva, citiamo le sue parole precise, non può stabilire una relazione tra i due termini di cui l'uno non le è dato in alcuna maniera. Ora è ben evidente che gli oggetti della volontà son posti al di là del limite della percezione interna, nella percezione del non-io; solo la volizione si produce all'interno, ed è giustamente il rapporto di causalità che lega la volizione e questi oggetti esterni che si cerca di precisare. La volizione sola è del dominio della coscienza col suo impero assoluto sulle membra del corpo » (1).

Ma non ci vuol molto a scorgere che frivolissimo ragionamento sia questo. Mettiamo pure che il mondo esterno, finchè rimane esterno, non entri nel dominio della coscienza. Quando però l'oggetto esteriore mi si presenta dinnanzi al volere in qualità di motivo, ed agisce sul mio spirito attirandolo, non entra con ciò stesso nella cerchia di quella coscienza che illumina

(1) *Op. cit*, p. 29.

lo spirito medesimo? E posto che un oggetto esterno attiri la mia volontà come bene, come motivo, come ragione, non potrà la coscienza vedere, accorgersi, sentire intimamente se questa attrazione è necessitante o no, se la volontà può resistervi, opporvisi, o se ne è trascinata irremissibilmente? Lo Schopenhauer può perdersi in logomachie quanto vuole a dimostrare l'esteriorità del motivo: l'effetto che il motivo produce sulla volontà è interno quanto si può desiderare e la coscienza ne ha pieno dominio. Perbacco! ho il motivo davanti, la sua azione sopra di me la sento, la sperimento; sento che non è tale da trascinarmi, ma che posso resistervi, sento che se lo seguo cammino colle mie gambe: l'efficacia ch'esso spiega su me la sento passivamente, la forza che vi aggiungo io la sento attivamente, e vorrà dirmi il sofista che i due termini non sono in dominio della mia coscienza, e ch'essa è incompetente a loro riguardo, incompetente a sapere se sono necessitato o no? Sembrano invero facezie più che argomentazioni serie.

3. Lo Schopenhauer continua a dire che nel mondo interiore della coscienza v'è gran buio, e si gloria di questa come d'una sua scoperta, perchè la filosofia tedesca precedente, a cominciare dal Kant, faceva chiaro al di dentro e scuro al di fuori. No, pretende lui; « la coscienza non è che una parte limitatissima del nostro intendimento, il quale, oscuro al di dentro, è diretto verso il mondo esteriore con tutte le energie di cui dispone. Tutte le sue conoscenze perfettamente sicure, ossia certe *a priori,* riguardano il mondo esteriore, e là egli può, applicando certe leggi generali che hanno in lui stesso il loro fondamento, distinguere in maniera infallibile ciò che è possibile al di

fuori e ciò che è impossibile, ciò che è necessario e ciò che non è tale. Così si stabilirono le matematiche pure, la logica pura, ed anche le basi della scienza naturale tutte *a priori*. In seguito l'applicazione di queste forme, conosciute *a priori*, ai dati fornitigli dalla percezione sensitiva, gli apre un accesso sul mondo visibile e reale, e nello stesso tempo gli rende possibile l'esperienza; più tardi, l'applicazione della logica e della facoltà di pensare, che ne è la base, a questo mondo esteriore rivelato dai sensi, gli fornirà i concetti, aprirà alla sua attività il mondo delle idee, e per conseguenza permetterà alle scienze di nascere ed ai loro risultati di fruttificare a lor volta. È dunque nel mondo esterno che l'intelligenza vede davanti a sè molta luce e chiarezza. Ma all'interno fa buio, come in un telescopio ben annerito: nessun principio *a priori* rischiara la notte del nostro foro interno: sono dei fari che non irraggiano che verso il di fuori » (1).

In tutto questo v'è certo molto di vero, per esempio la confutazione del sensismo e dell'empirismo. Ben lungi che l'esperienza possa darci i primi principii, ella è impossibile senza di essi e li presuppone. — Dove si rivela una cecità inconcepibile per parte dello scrittore è nel pretendere che tali principii illuminino solo il mondo esterno e lascino l'oscurità nell'interno. Invece di prove, invece di osservazioni e di argomenti serii, egli si trastulla colle immagini dei fari e dei telescopi. Ma i principii non sono pur essi nel dominio della coscienza? E se essi si applicano ai dati della percezione sensitiva esterna come non si applicheranno ai dati della percezione sensitiva interna? — Si badi bene: in fondo ogni percezione sensitiva è interna, perchè il

(1) *Op. cit.*, p. 41-2.

sentire, il percepire, è un atto nostro, un atto soggettivo. E il mondo esterno non è conosciuto da noi se non in quanto diventa interno, se non in quanto suscita sensazioni e modificazioni interne nel nostro soggetto e queste lo rappresentano. La scienza non è scienza che nella coscienza: cosa sarebbe una scienza di cui non avessimo coscienza, una scienza fuori di noi, campata in aria, esteriore non interiore?

4. Vi riflettano i deterministi, vi riflettano quelli che parlano troppo volentieri di illusioni e di pretesi errori della coscienza quando ne vogliono schivare la testimonianza incomoda e pur innegabile: tutte le nostre cognizioni ci si presentano sulla scena e nella luce della coscienza coi loro rapporti reciproci, e solo a questo patto noi possiamo innalzare l'edificio della scienza: se la coscienza c'inganna, ogni nostro sapere, sperimentale o no, non è che un giuoco di fanciulli. I giudizii non debbono precipitarsi, l'attenzione è indispensabile anche nella piena chiarezza, non si deve affermare più o meno di quel che è dato e che veramente si vede: queste avvertenze valgono tanto per l'osservazione esteriore che per l'interiore; ma quando esse sono scrupolosamente seguite la certezza non è minore per questa che per quella, anzi si può dire ch'è maggiore per la seconda che per la prima. — Io posso sbagliare nell'attribuire un dolore a una causa esterna piuttosto che ad un' altra, ma non m'inganno quando affermo che il dolore lo sento: e allo stesso modo che non m'inganno nel sentire un dolore, non m'inganno certo nel sentirmi libero. S'io non ammetto che son libero, quando ho il sentimento invincibile e la chiara intuizione d'esser tale, che cosa ammetterò io più mai? Ch'io penso, ch'io sento? Ma non ho più ragione d'ammettere questi fatti

che quello: tutti e tre mi son dati dalla stessa facoltà, il senso intimo, collo stesso carattere, l'evidenza. O io li accetto tutti e tre, o tutti e tre li respingo. Affermo ch'io esisto, perchè ne ho la coscienza: ma nello stesso tempo ch'io esisto, mi sento esistere come causa, come forza e come forza libera (1). Il fatto adunque della mia libertà è incluso in quello della mia esistenza medesima.

Sicchè possiamo conchiudere quest'argomento col Cousin, essere il libero arbitrio il fatto più certo di cui ci dia attestazione la coscienza: non esservi bisogno di dimostrare ciò che basta constatare; essere la libertà un fatto non già una credenza (2). S. Agostino avea dunque ragione di paragonare la certezza che abbiamo d'esser liberi, alla certezza che abbiamo d'essere vivi. — Io non ho bisogno, così egli, di sfogliare tanti libri oscuri per trovarvi la prova della mia libertà: la coscienza me ne fornisce alta testimonianza, ed è questa una verità così chiara, così palpabile, ch'io la vedo, sto per dire, e quasi la tocco col dito. *Video*

---

(1) " Le sentiment immédiat de la force n'est autre chose que celui de notre existence même dont l'activité est inséparable... La cause ou force actuellement appliquée à mouvoir le corps, est une force agissante que nous appelons *volonté*. Le moi s'identifie complétement avec cette force agissante „ (MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, p. 49). Lo Schopenhauer nega persino che appartenga al sentimento intimo il potere di muovere il corpo, e lo dice coll'Hume risultato dell'esperienza esterna (*op. cit.*, p. 42). Si può obbiettare ragionevolmente col suo traduttore che almeno per il *primo* movimento volontario non è possibile escludere questo sentimento intimo per quanto implicito, e che l'asserzione contraria è un circolo vizioso. Del resto è noto come spesso in appoggio delle teorie dinamistiche si è osservato che l'impossibilità di definire una *forza* e la sua intrinseca natura prova che siamo noi stessi una forza di cui la coscienza ci rivela le manifestazioni.

(2) *Cours d'Histoire de la Philosophie*, vol. I, p. 19, 20, 50. — E Cartesio: " Noi abbiamo una coscienza sì perfetta della libertà d'indifferenza ch'è in noi, che non v'è nulla che ci sia noto con più lucidità ed evidenza. „ (*Princ. Philos.* I, § 41).

et quodam modo tango (1). Purtroppo i libri oscuri bisogna oggidì sfogliarli per poter disfare il velo pretessuto dalla sofistica dinnanzi alla luce!

5. A qualcuno potrà venire in mente che quest'argomento della coscienza individuale provi troppo e conseguentemente si condanni a non provar nulla (*qui nimis probat nihil probat*), pel motivo che a noi sembra di esser liberi anche nella scelta dei beni soggettivi; tra i quali se di fatto ci appigliamo al maggiore, sentiamo però che ciò sta in poter nostro (massime se siamo adulti e riflessivi) e che potremmo anche far diverso.

Ma questo qualcuno, con sua buona pace, mostrerebbe di non aver inteso ancora tuttociò che siamo venuti discorrendo intorno alla natura della volontà. La quale infatti, secondo s'è detto, è sempre libera da ogni violenza e coazione, è autonoma ed energica di per sè, e se dalla presenza dei due beni soggettivi è determinata verso il più grande, si volge ad esso non quasi forzata o soggiogata violentemente, ma con moto spontaneo, piacevole e prodotto dalla sua stessa interna energia. Ciò non può essere altrimenti, dacchè essa è attiva di sua natura e volge la sua attività al bene; e inoltre in questo caso il bene stesso, benchè l'alletti in modo determinante, è limitato e perciò non è tale da assorbirne tutta l'attività, onde avviene che l'uomo sente nel movimento verso di esso di spendervi della sua energia e s'accorge che, se n'avesse ragione sufficiente, potrebbe astenersene e muoversi in senso opposto.

---

(1) *De lib. arb.*, l. III, c. 1.

6. Quand' io scelgo, coll'unico scopo del mio piacere, il fare una passeggiata all'aria aperta, anzicchè stare in casa, tale scelta dipende dalla misura che applico a queste due cose, ed è tanto determinata quanto è determinato il mio scopo di seguire il piacere finchè il dovere non viene in lotta con esso. Ma pure io sono un uomo riflessivo e libero: la coscienza che ho della mia libertà si riverbera in qualche modo eziandio su questo mio atto: io penso e sento che non sono tanto spinto a fare quest'atto da non potermene astenere quand'esso venisse in conflitto con l'ordine oggettivo. Siffatta coscienza, ch' io reco sempre con me, si rispecchia anche sull'atto presente, ed operandolo mi sento giustamente libero. Non sarei libero se fossi rinchiuso, come una bestia, nell'ordine soggettivo; ma apertomisi l'orizzonte dell'oggettività, la vista perpetua e indefettibile di essa mi rende veramente libero anche nella sfera dei beni inferiori.

Inoltre se ho già scelto l'ordine soggettivo liberamente a preferenza dell'oggettivo, se ho già scelto, supponiamo, di rubare a preferenza del contrario, la coscienza che porto meco della libertà di questa elezione primitiva, mi accompagna anche nella scelta dei mezzi per rubare, sebbene in realtà essi siano determinati dallo scopo perverso che mi sono prefisso e dalla cognizione che avessi di quest'arte disonesta.

Si aggiunga a tuttociò anche un'altra considerazione. Talora entro la cerchia dell'ordine soggettivo scegliamo un bene a preferenza dell'altro, ma è tanto piccolo il motivo di detta preferenza, è tanto lieve la superiorità dell'uno sull'altro, o son cose tanto da nulla l'una e l'altra, che sentiamo quanto tenue motivo, quanto piccola ragione basterebbe a farci invertire i termini, a farci cangiar di deliberazione. La presenza

immaginata di quest'altro motivo basta a darci un sentimento della debolissima ragione che ci determina, la quale, lungi dal necessitarci irresistibilmente, ha bisogno d'una gran dose della nostra spontaneità per farci operare: un piccolissimo motivo contrario farebbe volgere in altra direzione la spontaneità stessa e questo motivo potrebbe anche essere l'*ipsum velle* di s. Tommaso, il gusto di far prevalere la nostra volontà, la soddisfazione di esplicare questa nostra forza ingenita, cosa che, come s'è notato in addietro, è un piacere soggettivo ancor esso da entrare in conto. Così avremo una specie di *libertas indifferentiae* nel senso tradizionale, che, se non è la vera libertà, ne è come un pallido riflesso. Sentiamo in noi avverarsi quello che diceva Scoto, *voluntati, etiam quando producit hoc velle, non repugnat oppositum velle* (1); il che si verifica specialmente quando, entro la categoria dei beni soggettivi, ci poniamo a riflettere quale sceglieremo di due ignorando ancora le ragioni che ci determineranno.

In sostanza l'anima umana sente e percepisce la propria libertà sempre, ma non l'applica sempre quando non è il caso di applicarla, lasciando invece operare la pura spontaneità. E certo quando noi abbiamo distinto le tre sorta di elezioni e stabilito in quale specialmente risplende la libertà bilaterale, non abbiamo mica voluto dire ch'essa libertà sia qualche cosa d'intermittente che si debba sentire solo a scatti, ma abbiamo inteso ch'essa, pur essendo sempre presente all'uomo, ora sì ed ora no vien da lui adoperata. Tanto è vero che le persone intimamente devote al vero ed al bene rivestono di moralità meritoria le menome azioni, diversamente da quel che fanno le altre. —

(1) *Oeuvres*, t. V, distinct. XIX, q. I, p. 130-1.

All' incontro, la *spontaneità* è il carattere essenziale ad ogni e qualunque atto di volizione appunto per la libertà da violenza di cui esso è sempre dotato. Tutti i motivi, tutti gli allettamenti, tutte le attrattive, di qualunque sorta sieno e qualunque potere esercitino sulla volontà in modo da lasciarle o no l'arbitrio, devono presentarlesi come beni ed ella vi si acconcia *spontaneamente*. E la coscienza che abbiamo di tale spontaneità non deve confondersi colla coscienza della libertà, allo stesso modo che questa non è da confondersi con quella.

7. Che siffatta distinzione sia vera lo si deduce anche da una più accurata analisi della coscienza. La coscienza è l'eco delle nostre facoltà e, come la disse egregiamente l'Aquinate (1), è quasi il *sigillo dello spirito*. Noi abbiamo coscienza del nostro sentire, del nostro conoscere, del nostro volere. E la coscienza che abbiamo dei nostri atti liberi è veramente la *coscienza morale* (2). — Essa fu ben definita dal Rosmini *un giudizio speculativo sopra un nostro giudizio pratico*, ma che giudica mai? Un atto della volontà, un atto dell' *Io*, in quanto è veramente emanato tutto dall' *Io*. E come lo giudica? Giudica s'esso è buono o malvagio, non solo, ma tale bontà o malvagità la imputa al volere stesso, ne chiama responsabile l'*Io* autore libero, e gliene dà il biasimo o la lode. È dunque l' Io che

(1) *Contra Gent.*, II, 49.

(2) In antico la parola *coscienza* ebbe costantemente un significato morale. L' Hamilton (*Discussions*, p. 110, n.) dice che il primo ad usarla in senso psicologico è stato Tertulliano. Tanto in inglese come in tedesco si hanno due parole per i due sensi: *conscience*, *Gewissen* (coscienza morale); *consciousness*, *Bewusstsein* (coscienza generale, coscienza psicologica). In italiano ci sarebbero le due parole *coscienza* e *consapevolezza*: qualcuno ha proposto anche, invece di quest'ultima, *conscienza* da *conscio*.

giudica sè stesso e si giudica come libero. Quando tale giudizio è favorevole una grande consolazione lo segue e allora la coscienza diventa

> La buona compagnia che l'uom francheggia
> Sotto l'usbergo del sentirsi pura (1).

Quando invece il giudizio è sfavorevole ne nasce il rimorso, illustrato dai poeti, dagli oratori, dagli storici tutti (2).

Ma si noti: s'io scelgo tra due beni soggettivi quello che credo il maggiore, e poi una notizia susseguente mi mostra che in realtà ho scelto il minore, che ho perduto un bene, che ho fatto un male, nella mia coscienza avrà luogo un rammarico; come posso sempre rammaricarmi di avvenimenti spiacevoli che non dipendono dalla mia libertà. Se però il male è dipeso dal mio arbitrio, se è un male morale, se la scelta è avvenuta tra beni oggettivi e soggettivi, allora sorge il rimorso ben diverso dal rammarico, il rimorso che mi accusa d'esserne stato il libero autore e ne riversa sopra di me l'imputabilità e la responsabilità. Qui sta la differenza, qui sta la prova. E simil prova non può ingannare, perchè tanta è l'identità della coscienza con sè stessa che la coscienza d'un fatto interno s'immedesima con la realtà di quel fatto. Non può essere illusorio un dolore di cui si ha coscienza, e

---

(1) *Inf*, XXVIII, 116-7.

(2) GIOVENALE, Sat. 13:

> *Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi*
> *Displicet auctori: prima est haec ultio, quod se*
> *Iudice nemo nocens absolvitur, improba quamvis*
> *Gratia fallaci praetoris vicerit urnâ.*

CICERONE, *Orat. pro Milone*: — *Magna vis est conscientiae, judices, et magna in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, et poenas semper ante oculos versari putent qui peccarint.*

il credersi infelici è una infelicità ben reale. Per questo ha un certo valore l'argomento di Emmanuele Kant: — Ogni ente che agisce sotto l'idea della libertà è libero realmente. — Ei lo credeva così ineluttabile che, dopo averlo trovato per metterlo a fondamento della morale, confessa ingenuamente d'essersi sentito come liberar l'animo da un peso (1). E la sua nobile morale, ch'è l'espiazione della sua metafisica, ripete sempre l'entimema: *Io devo, dunque posso.*

8. La prova della coscienza ha tutta la sua efficacia dal momento che si riconosce il fatto: ed il fatto non possono disconoscerlo neanche i deterministi. L'Herzen scrive: « La libertà morale è una realtà psicologica, o, se si vuole, antropologica... Bisogna analizzarla come una necessità fenomenologica dell'intelligenza umana, come una realità psicologica » (2). Ciò che è precisamente difficile, osserva il Reinach, è di spiegare l'illusione della libertà senza la libertà.

Lo stesso Schopenhauer nelle sue tergiversazioni ammette la coscienza della libertà come un'illusione *di cui non si può guari negar la forza* (3); ed anzi finisce poi per ammetterla del tutto come coscienza morale, quando gli giova pel suo sistema: « Esiste effettivamente, egli dice verso la fine del suo libro sulla libertà, un'altra verità di fatto attestata dalla coscienza, ch'io ho al tutto lasciato da parte sinora per non interrompere il corso del nostro studio. Questa verità consiste nel sentimento perfettamente chiaro e sicuro della nostra responsabilità morale, dell'imputabilità dei

---

(1) *Grundl.* III Abschn., ediz. Kirk, p. 76-7. — Zanchi. *op. cit.*, p. 373.
(2) A. Herzen, *Revue philosophique*, 1er septemb. 1875.
(3) *Op. cit.*, p. 30.

nostri atti a noi stessi, sentimento che riposa su questa convinzione incrollabile, che siamo noi stessi gli autori delle nostre azioni » (1). Ecco la coscienza diventata *competente,* non più buia ma *perfettamente chiara,* non più illusoria ma testimonio *sicuro* della *verità.* Non importa ch'egli si serva di ciò solo per dare la libertà all'uomo intelligibile od al Wille fuori del tempo e dello spazio, come abbiamo narrato. Quando si proclama un testimonio veritiero e fededegno, bisogna poi stare a ciò ch'ei depone, piaccia o non piaccia.

---

(1) *Op. cit.,* p. 185. — Così finisce per annoverare anche sè stesso tra quei *filosofastri senza cervello* che s'immaginano di provar colla coscienza il libero arbitrio, fra i quali, in verità molto rispettabili nomi, il Cousin è da lui specialmente menzionato *ad honorem.* E similmente s'imbranca tra i professori tedeschi che sono per lui la vera bestia nera e l'oggetto d'un odio singolarissimo manifestato continuamente con le più plateali invettive. A questo proposito dice che se essi preconizzano la libertà come un fatto attestato dalla coscienza, quale l'intende il volgare, forse non sono tanto ignoranti quanto appariscono, ma che solo hanno molta fame e, colla speranza d'un pezzo di pane muffito, insegnano tutto ciò che potrà essere ben veduto ad un alto Ministero (*op. cit.,* p. 88-9). Oggidì le condizioni sono tanto mutate che forse in generale ci vuol più coraggio ad affermar la libertà che non a negarla.

XXI.

Il consenso universale e l'imputabilità.

1. Terza prova del libero arbitrio, il consenso universale: opposizione dei deterministi. – 2. *Buoni* e *cattivi* secondo il determinismo. – 3. Vedute criminali deterministiche. – 4. *Poveri birbanti!* Una pagina del professore Bonatelli. – 5. Due attestazioni contrarie, secondo il D'Ovidio, del consenso universale. – 6. Solidarietà del carattere umano. – 7. Spiegazione di questa solidarietà. – 8. I deterministi ritorcono contro i loro avversarii il principio dell'imputabilità. – 9. Responsabilità e modificabilità del carattere. – 10. Risposta ai deterministi. — APPENDICE.

1. La coscienza psicologica e la coscienza morale degli individui singoli messe insieme ci forniscono una terza prova, il consenso universale degli uomini, che dobbiamo brevemente esaminare.

Tale consenso mostrano le leggi e le loro sanzioni, che comandano supponendo l'uomo libero di fare o non fare il bene, e puniscono secondo che l'ha fatto o no. Lo mostrano le lodi ed i biasimi che si danno continuamente gli uomini tra loro in società, il che non avrebbe un significato plausibile, quando le azioni lodate come buone o biasimate come cattive fossero

state necessarie e non libere. L'uomo sensato non loda mai nè biasima le bestie di fare il bene o il male morale, perchè esse non hanno libertà. Così si vede che ogni giorno ed in mille modi, con mille atti eziandio inavvertiti, gli uomini protestano la propria libertà contro chi l'oppugna o la mette in dubbio: con approvazioni o vituperi, con giustizia di tribunali, con decoro di monumenti, con ogni pagina della storia, e quasi con ogni parola che si riferisca al nostro od altrui operare.

I pastori, diceva s. Agostino tanto tempo prima di Fénelon, cantano la libertà sulle loro montagne, i poeti la rappresentano sui teatri, il popolo la suppone nelle sue assemblee, i dotti la insegnano dall'alto delle loro cattedre, i sacerdoti la predicano nei recinti dei loro templi, e il genere umano vi crede su tutta la faccia della terra. Se il movimento, così egli, col quale la volontà si porta or da un lato or dall'altro non fosse volontario, se non dipendesse da noi, non bisognerebbe punto lodare o biasimare un uomo secondo che si dirigesse verso i beni superiori o gl' inferiori; sarebbe perfettamente inutile raccomandargli di abbandonare le cose periture e di ricercare le cose eterne, di distogliere la sua volontà dal male e di rivolgerla al bene. Ora chiunque pretendesse che non si debbano dare all'uomo precetti di questa sorta, dovrebbe esser bandito dalla società umana (1). Che diverrebbero, dic'egli altrove, il merito ed il demerito i quali si riferiscono alla giustizia compiuta o violata? come si potrebbe condannare il delitto od onorare la virtù, se l'uomo non possedesse il libero arbitrio? Non potrebbe esservi delitto nè virtù là dove non vi fosse libertà. Si

(1) *De lib. arb.*, l. III, c. 1.

tolga la libertà, e tutto il sistema delle ricompense e dei castighi rovina nella sua base (1).

Ma anche su questo campo i deterministi non mancano di difendersi a spada tratta. Se anche la libertà non esiste, essi rispondono, vi è ancor luogo a lodare o biasimare certe anime per la bellezza o deformità delle loro azioni, come si lodano o si biasimano certi corpi per la bellezza o deformità dei loro tratti, sebbene la volontà non vi abbia certo nulla a vedere. I consigli poi e i rimproveri che somministrano all'uomo dei motivi d'agire o di non agire, non sarebbero meno ragionevoli nel sistema della necessità che in quello della libertà, anzi al contrario. Le ricompense e le pene, infine, avrebbero una virtù perfezionante e curativa invece di una virtù rimuneratrice ed espiatoria.

2. A prima vista tali argomenti possono parere speciosi. Pure consideriamoli un po' spregiudicatamente.

Si potrebbe parlare sul serio di onesti e di birbanti, come siam soliti a parlarne tutti, di diritti dei primi offesi dai secondi? Forse si potrebbe dire danni cagionati, dolori recati, perdite, privazioni e via discorrendo: ma l'offesa, la violazione d'un diritto non si può concepirla per parte di agenti irresponsabili, nè s'è mai attribuita ai bruti od alle forze della natura una cosiffatta capacità. Noi non c'indegniamo contro un vulcano, contro un incendio, contro un fiume: checchè ne dica lo Spinoza, noi non riguardiamo punto un uomo moralmente perverso d'uno stess'occhio che un animale dannoso. — Il Kant, in un notevole passaggio della *Critica della ragion pratica* l'ha ben osservato: « Si vedono alcuna volta degli uomini mostrare dalla loro

(1) *Ibid.*, l. II, c. 1.

infanzia una malvagità così precoce, e farvi tanto progresso nella loro età matura, che si direbbe che son nati scellerati, e che debbon essere riguardati come al tutto incorreggibili; e tuttavia non si lascia di giudicarli per quel che fanno o non fanno, e di rimproverar loro i loro delitti come falli liberi: ed essi stessi trovano questi rimproveri fondati: assolutamente come se, malgrado questa natura disperata che lor si attribuisce, eglino fossero responsabili al pari degli altri uomini. » — Nel concetto dei deterministi la distinzione degli uomini in buoni o cattivi diventa analoga a quell'altra di belli o brutti, di sani o ammalati, ecc. Con questo manca una vera ragione di approvar gli uni e biasimare i secondi. Tutti sono quello che possono essere, fanno quello che possono fare, nè più nè meno; ed ogni cosa è normale del pari, perchè tutto è governato dalla stessa legge inflessibile della necessità causale.

3. E come si punirebbero i cattivi? Imperocchè, avea già riflettuto Platone, per tutti que' mali che gli uni degli altri credono avere da natura o da fortuna, veruno si sdegna, nè ammonisce, nè castiga quelli che li hanno, perchè quali sono non siano; bensì ne mostrano commiserazione. Per mo' d'esempio, a' brutti, a' piccoli, a' deboli, chi è così stolido che alcuno di quegli atti si provasse a lor fare? Perciocchè, credo, sanno che simili qualificazioni da natura e da fortuna s'avvengono agli uomini, così le buone come le contrarie alle buone (1).

I fautori della teoria deterministica cercano adunque in altro campo la ragione di bene e di male, e ne co-

(1) *Protag.*, 323, B, D.

stituiscono il criterio non più in una legge morale, eterna e indipendente dall'uomo, ma nel benessere sociale. Sono pertanto azioni malvagie quelle che producono o tendono a produrre una diminuzione di felicità od un aumento di dolori tra gli uomini; diminuzione ed aumento che ridonda per una nemesi naturale anche a danno dell'individuo, e da cui la società ha il diritto di difendersi colla remozione dei delinquenti e colla intimidazione di quelli che avessero la tendenza a delinquere.

Questo sarebbe il sugo delle vedute criminali più in voga tra i partigiani del determinismo, e ad esse potremmo fare molte obbiezioni.

Potremmo mettere in dubbio la legittimità del passaggio dal benessere individuale al sociale, giacchè non è evidente che in questo mondo si trovino sempre perfettamente d'accordo e in dipendenza reciproca. Pur concedendo che ogni scellerato, ogni vizioso fallisca nei suoi calcoli e spesso sia il primo a subire i tristi effetti della malvagità sua per legge di natura, anzi concedendo che ciò avvenga più frequente che non paia a chi non penetra nell'intimo delle cose; tuttavia non vorremmo cadere nell'esagerazione degli Stoici di dir sempre infelice il malvagio com'essi dicevano sempre beato il virtuoso. È infatti innegabile che l'infelicità prodotta dal vizio sembra a molti assai ben tollerabile, e non è poi tanto raro il caso di vedere uomini, arrivati ad una posizione splendida a furia di delitti, vivere placidamente in mezzo a tutte le soddisfazioni fino alla più tarda vecchiaia, senza che i rimorsi abbiano presa sulla loro indurita coscienza e ne turbino le digestioni od i sonni. Il che poi avverrebbe più facilmente quando avessero abbracciato l'opinione della necessità irresponsabile, e considerassero i rimorsi come l'avanzo

d'un pregiudizio radicato nell'animo senza ragione. Ma non importa: sia pur vero che almeno i rimorsi (la cui esistenza i deterministi sanno anche, in altri momenti, negare) ci debbano essere sempre, appoggiati non più all'idea della libertà e della legge morale ma all'idea del benessere comune: sia pur vero insomma che anche nel corso della presente vita la immoralità così intesa venga sempre punita dagli effetti stessi della colpa. Torniamo a dimandare: perchè mai la società punirebbe i malvagi? Per loro emendazione? Non già, dacchè i maggiori delinquenti si credono per lo più incorreggibili per essere la malvagità ad essi congenita. Dunque solo per difesa, per la lotta dell'esistenza, per egoismo, perchè siamo i più forti. Davvero sarebbe una difesa egoistica e spietata! Noi compiangiamo quelli dei nostri simili che la natura ha trattato da matrigna e ch'ella ha esposti al mondo deboli di corpo, quasi senza difesa, come vittime perdute nella gran battaglia della vita; e poi non compiangiamo quelli ancor più disgraziati, cui manca, col senso morale, coll'istinto del bene, col rispetto alla legge, la prerogativa più nobile dell'umanità!? Nel primo caso ci differenziamo tanto dalle bestie, e in questo secondo l'egoismo ci fa tanto feroci? S'essi fossero gli autori espressamente liberi delle loro azioni, certo si capirebbe che ci lasciassimo contr'essi trasportare dalla collera, dal disgusto, dal disprezzo, o almeno dal sentimento della giustizia. Ma se essi non son liberi tuttociò non ha la minima ragione; anzi non ha ragione nessuna pena, nessun castigo, meno che mai la difesa che opponiamo alle fiere o agli animali nocivi, perchè questi non son nostri simili, mentre il sentimento della solidarietà umana ci porta naturalmente a legare, anche a curare con fermezza, ma insieme a compiangere e

ad aver riguardi a un povero pazzo che irresponsabile ci danneggiasse (1).

4. « Se i malfattori son tali per necessità, scrive il Bonatelli, se sono assolutamente irresponsabili, il sottoporli a una pena qualsiasi sarebbe la più atroce ingiustizia. Come? Non sono essi abbastanza sventurati? Non portano già essi senza colpa la pena della loro fatale malvagità? E voi avreste cuore d'aggravare ancor più la mano sopra di loro? E ciò a beneficio di quegli altri fortunati, che, per essere venuti al mondo coll'istinto della virtù, senza alcun loro merito sono felici o certo meno infelici dei primi? Ah! si lasci piuttosto, con un po' di giustizia distributiva, che anch'essi soffrano qualche cosa. Se qualcuno è derubato, qualcuno disonorato, qualche famiglia schiantata, ciò è ben poca cosa in confronto alle miserie e ai dolori d'ogni fatta, che sono il retaggio degli sfortunati birbanti. Che anzi la società dovrebbe aver il dovere — seppur di dovere potesse sul serio ancora parlarsi in un sistema che nega

---

(1) Adducendo un luogo di Seneca che la legge è una minaccia di pena: *leges ... praecepta minis permixta,* lo Schopenhauer dichiara ch'essa ha per iscopo d'essere un motivo contrario destinato a contrappesare nello spirito umano le seduzioni del male: e se in un caso particol[are] manca il suo effetto, deve eseguire la minaccia, altrimenti sarebbe p[ena] impotente nei casi avvenire. — « Sarebbe curioso, osserva un filosofo contemporaneo, il ricercare perchè tutte le sette che non sono state franche sulla questione della libertà e che, perciò, sembrerebbero indebolire la condizione essenziale d'ogni morale, abbiano inclinato tuttavia al rigorismo, mentre l'opinione contraria s'è talvolta abbandonata al rilassamento » (M. DE RÉMUSAT, *Abélard,* t. II, p. 501). Il qu[esto] problema aveva in poche parole già risolto il Montesquieu scrivendo: « Quando la religione stabilisce il dogma della necessità delle azioni umane, le pene delle leggi devono essere più severe, e la polizia più vigilante, affinchè gli uomini, che senza ciò s'abbandonerebbero a sè stessi, siano determinati da questi motivi; ma se la religione stabilisce il dogma della

la libertà e la responsabilità — di esercitare verso di essi degli atti di particolare beneficenza, a fine di compensarli di quanto devono patire come conseguenze naturali dei loro delitti. Infatti se un ammalato, preso da impeto irresistibile, si getta da una finestra e sopravvive ma assai malconcio e sofferente, questi patimenti sono le conseguenze naturali dell'atto da lui necessariamente compiuto. Aggiungeremo noi a quei patimenti altre pene per distorlo dal gittarsi un'altra volta dalla finestra a rischio di schiacciare chi passa per di là? O non sentiremo anzi di dovergli tanto più di pietà e di riguardi? E tutte le anime bennate non sentono il bisogno di compensare con maggiori carezze i figli più brutti e più maltrattati dalla natura? Dunque da questa logica non si scappa: se il delitto è un fatto naturale inevitabile, una sventura e nulla più, tutte le maggiori tenerezze debbono essere serbate ai malfattori. Del che s' incomincia a veder già qualche segno, nè mancano nella letteratura dell'ultimo quarto di secolo esempi di questa predilezione. Maggiore parodia della parabola del figliuol prodigo non si potrebbe inventare! Si dimentica soltanto che

---

libertà, è altra cosa „ (*Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. 14). In effetto, soppresso o indebolito il libero arbitrio, è necessaria agli uomini una disciplina simile alle leggi che governano i corpi. Ogni morale si riduce allora a uno stretto sistema di misure preventive: poichè l'energia umana non si manifesta più che come una forza bruta che è necessario contenere o dirigere. — Ma resta sempre che quando il motivo penale proposto dalla legge contro la seduzione del male non ottiene il suo scopo e questa lo vince, è una grande crudeltà, un grande egoismo eseguire la minaccia della legge, ed affliggere maggiormente un disgraziato che senza sua colpa è stato trascinato dalla forza maggiore. Sarebbe come punire un corpo che obbedisce alle leggi della meccanica. E che? si pretenderebbe che quel poveretto si muovesse nel senso della forza minore? Se qualcuno è proprio da punire non sarebbe piuttosto il legislatore che non ha saputo fornire una forza sufficiente a sopraffare l'altra? Ma via, anch'egli ha fatto il suo possibile!

il figliuol prodigo del vangelo ritornò a casa pentito e implorando il perdono » (1).

5. Per conto mio, senza voler inferocire in senso contrario, non ignorando quanti e quali limiti attenuino l'esercizio della libertà e come appunto per l'esistenza di essa si possa sempre sperare in una correzione e resipiscenza anche in condizioni che più sembrano disperate, mi restringerò a domandare se tali sono proprio i sentimenti della società riguardo al delitto, se tale impressione suscita nella nostra coscienza, se è possibile che in una società pur sana e giusta e civile tali sentimenti e tale impressione divengano generali. La risposta lealmente negativa che si deve fare a simili domande è nello stesso tempo la deposizione del consenso universale in omaggio alla libertà.

Questo consenso universale è tanto palese che il medesimo professor D'Ovidio lo confessa: « Difatto, non serve negarlo, è proprio codesto il sentire comune degli uomini. » Pure vorrebbe infirmarlo contrapponendo ad esso un altro consenso universale non meno accertato dall'esperienza quotidiana; e consiste in ciò

(1) *Memoria* citata p. 39-40. — Clemente d'Alessandria scriveva già tanto tempo fa che " nè gli elogi, nè gli onori, nè i supplizii sono fondati nella giustizia, se l'anima non ha la libera potenza di volere e di astenersi, e se il vizio è involontario „ (*Strom.*, I, 17). Di Dante abbiam già recati i versi:

... non fòra giustizia
Per ben letizia e per male aver lutto.

Lo Schopenhauer dice che nelle pene inflitte al delinquente " non vi sarebbe ingiustizia a suo riguardo che nel caso in cui il suo carattere morale non fosse opera sua, il suo *atto intelligibile*, ma l'opera di qualche forza diversa da lui. „ (*Op. cit.*, p. 202). E com'è mai *opera* sua se la libertà è nell'*esse*, non nell'*operari*? Si sa poi che razza di libertà sia anche quella nebulosa dell'essere. Dubitiamo che la coscienza umana possa trovarsi soddisfatta in simili inezie. (Vedasi l'*appendice* a questo capitolo).

che gli stessi uomini « mantengono il tradizionale domma della libertà dell'arbitrio e vi fondan su, non che la credenza nel premio e nelle pene eterne, sì anche, in teoria, la giustizia della legge umana e la giustificazione dei loro odii ed amori: ma in concreto, nei casi spiccioli, considerano ogni volontà individuale e sociale, come una sintesi particolare di forze determinate, e presumono spesso di antivederne le deliberazioni con la sicurezza onde l'astronomo prevede le eclissi. Quella che si dice esperienza della vita, ad altro non conduce se non a codesto fiuto anticipato, o preventivo bilancio delle forze molteplici che son per operare nella volontà d'un uomo o d'una società » (1).

E qui come lo Schopenhauer aveva chiamato la poesia a testimoniare in favore di quest'osservazione adducendo luoghi di Shakespeare, di Walter Scott, di Goethe, di Schiller, così egli, da quel valente critico e letterato che è, riferisce un esempio assai più calzante tratto dai *Promessi Sposi,* romanzo, com' egli acutamente osserva, che a ognun di noi pare il più bel succo della sua propria esperienza. L'analisi di quest'esempio è fine ed arguta, ma la sua tesi non ne esce provata, perchè i fatti con sì profonda cognizione psicologica immaginati dal sommo romanziere, e i fatti veri della vita reale, pur essendo quelli, non vengono punto a distruggere la dottrina della libertà. Se ciò fosse ci troveremmo dinnanzi allo spettacolo curioso ed imbarazzante di due sentimenti radicati entrambi profondamente e universalmente nell'anima umana ed irreconciliabilmente opposti tra loro, tanto che se si dà retta all'uno si debba soffocare l'altro.

---

(1) *Nuova Antol.,* loc. cit., p. 92-3.

Il modo più ovvio di spiegare questi fatti, che è il nostro, è meno crudele, poichè i due sentimenti accennati possono stare in buonissima armonia per la parte di vero che esprime ciascheduno d'essi. Se l'uno ci afferma la libertà e su di essa fonda la credenza ragionevolissima nel premio e nella pena dovuti al merito ed al demerito, e la giustizia d'ogni legge umana e divina, noi ammettiamo questa libertà senza della quale il genere umano sarebbe un armento: ma se l'altro ci fa vedere come dalle abitudini d'un individuo particolare, da' suoi pregiudizii, dà' suoi gusti manifestati in diverse occasioni possiamo indovinare ciò che farà in una data circostanza, noi ammettiamo pure i limiti in cui pei singoli individui si rinserra la libertà stessa, e che appunto consistono, come vedremo più innanzi, negl' istinti, nei pregiudizii, negli abiti particolari ad ognuno, ma riconosciamo eziandio che l'uso che fa l' individuo di questa nobilissima prerogativa della libertà è di solito uniforme nelle varie circostanze appunto perchè è sempre il medesimo individuo che opera, di maniera che, vedutolo in azione una o più volte, con probabilità più o meno grande si presagisce delle altre.

6. Quest' argomento della solidarietà del carattere umano è per solito l'Achille dei deterministi. Il Kant nella sua *Critica della Ragion Pratica* ha scritto che se ci fosse possibile penetrare dentro l'anima d'un uomo, quale si rivela dagli atti sì interni che esterni, abbastanza profondamente per conoscere tutti i moventi, anche i più leggeri, che possono determinarla, e tener conto nello stesso tempo di tutte le occasioni esteriori che possono agire sovr' essa, noi potremmo calcolare la condotta futura di quest'uomo

con altrettanta certezza che un eclisse di luna o di sole (1).

Non è che non riconoscano quanto sia irrealizzabile quest' ipotesi, e quanto noi c' inganniamo spesso nel giudicare degli uomini: ma ciò avviene, dicono, per questo motivo, che malgrado la sicurezza delle nostre informazioni, malgrado la finezza del nostro fiuto, oltre la larga parte d' imprevisto che s' insinua al fondo d'ogni cosa umana, noi trascuriamo inevitabilmente una quantità di piccoli accessorii che hanno la potestà d' influire in un grado assai rilevante sulla volontà, e d'altronde è affatto insperabile di poterci al tutto mettere al posto di un altro e far sì che la nostra maniera di ragionare e di riguardare le cose coincida matematicamente colla sua. La natura umana, essi spiegano, è troppo complessa perchè noi possiamo interamente penetrarla, ed è posta in un ambiente troppo complesso perchè noi possiamo abbracciarla nel suo insieme colle tante azioni e reazioni apparenti o latenti che deve esercitare: l'uomo è un essere così riccamente dotato ch' è impossibile conoscerlo perfettamente; egli offre tante particolarità individuali, ed è sottoposto a tante influenze diverse, che non si può prevedere con certezza ogni suo atto: il cuore umano, dice Pascal, è un organo di cui noi non conosciamo le canne (2).

---

(1) Ediz. Ros., p. 230. — Lo Schopenhauer dice che si potrebbero calcolare le azioni dell'uomo come si calcolano gli effetti meccanici di un apparecchio, se si potesse conoscerne il carattere e l'influenza dei motivi sopra di esso come si conoscono la lunghezza e lo spessore delle tavole, il diametro delle ruote, il peso del carico, ecc. (*op. cit.*, p. 81-2).

(2) Ecco un'osservazione analoga del De Sanctis: " Noi siamo disposti " a idealizzare gli uomini, e ce li figuriamo tutti d'un pezzo. Chi fa un " atto di crudeltà, issofatto lo battezziamo per una tigre. Ma la natura " è varia ne' suoi procedimenti, e spesso si piace ne' contrarii armoniz-

Ma con tutte queste riserve, con tutte queste restrizioni, con tutte queste incertezze, che cosa si può mai addurre di serio contro la libertà da siffatto argomento? Come si può ripetere col Maudsley che colla dottrina del libero arbitrio « l'esperienza degli uomini e delle cose non conterebbe più nulla nella pratica della vita » (1)? — S'immaginano una dottrina della libertà a loro capriccio e poi gridano che con essa tutti i nostri calcoli sarebbero illusorii e privi di fondamento; che l'incoerenza, l'anarchia, la disorganizzazione regnerebbe fra gli uomini; che il caso, respinto dal mondo fisico, governerebbe il mondo delle intelligenze; e che l'universo diverrebbe, secondo l'espressione curiosa dello Schopenhauer, « una mostruosità, un ammasso di rovine, una *smorfia* (sic!) spoglia di significato e di senso » (2).

7. Al contrario noi ammettiamo benissimo la possibilità dei calcoli e dell'esperienza. Per la scelta tra beni soggettivi, che pur è tanta parte della cosidetta vita spicciola, non c'è questione, giacchè in essa non riconosciamo una vera e propria libertà. Così pure negli atti determinati dai limiti cui abbiamo accennato. Ma anche rispetto alla libertà propriamente detta, s'è già avvertito parlando delle statistiche che v'ha luogo a una vera solidarietà morale dovuta al carattere, il quale

---

« zati da impercettibili gradazioni. Achille infierisce bestialmente sul « corpo di Ettore, ed innanzi al vecchio padre di lui s'intenerisce fino « al pianto. Dante è sì pietoso, che vien meno a' casi di Francesca e di « Paolo, ed è sì feroce che può concepire e descrivere con ispaventevole « precisione il cranio d'un uomo sotto i denti di un altro uomo. » *Saggi critici*, Napoli, Morano, 1890, p. 396-7.

(1) *Physiologie de l'Esprit* (trad. A. Herzen), p. 391.

(2) *Op. cit.*, p. 126.

dipende dalla volizione suprema fortemente presa e da cui si svolgono tutte le volizioni particolari.

È sempre lo stess'uomo che vuole, senza dubbio; ora una data volizione, e tanto più una sequela di volizioni uniformi, non è senza efficacia sull'indirizzo posteriore del volere. — Qualsiasi atto o fatto psichico, una volta compiuto, lascia di sè una traccia nello spirito e for-s'anche nell'organismo, e a questa legge generale non si sottraggono nemmeno gli atti della volontà. Benchè questo processo sia tuttora involto in molte oscurità (le quali non sappiamo se potranno mai essere dissipate del tutto); benchè, accanto ai moltissimi fatti che testimoniano del valore universale di questa legge, alcuni altri fatti e alcune induzioni, come nota il Bonatelli (1), sembrino sollevare su tal proposito delle difficoltà e dei dubbi, pure questo è certo che una gran parte almeno de' fatti psichici, se non proprio tutti, lasciano in noi un residuo, una disposizione, un qualche cosa, che non solo modifica tutto il complesso del nostro stato psichico, ma rende possibile e in generale facilita il ripetersi dei fatti stessi. Rende possibile il ripetersi pur senza l'eccitamento che la prima volta li provocò, e, quando un eccitamento anche più debole sia dato, agevola il riprodursi di quei fatti. Questo e non altro è il fondamento di tutte le abitudini. — Ora il volere, come abbiamo detto, non isfugge a questa regola, e però l'aver compiuto in un dato momento certo atto volitivo fa sì che non solamente possiamo ricordarcene, vale a dire evocarne l'immagine nella coscienza, ma ancora che siamo, *ceteris paribus*, più di prima disposti ad emetterne uno somigliante.

Di qui viene l'unità e l'uniformità della nostra con-

(1) *Memoria* cit. pag. 71.

dotta: con ciò si spiega la formazione dei tratti caratteristici dapprima e quindi del vero carattere morale. Qual maraviglia pertanto che si possano far previsioni? Finchè si tratta di beni soggettivi, reali od opinabili, la misura di essi e la conoscenza dei gusti, delle opinioni, delle qualità d'una persona, ce ne fornirà il mezzo; e quando si tratta di casi in cui la scelta é portata ai due principii supremi, basta la cognizione, non *a priori* ma sperimentale, di ciò che in casi simili ha preferito una persona, per giudicare con una certa probabilità qual è il suo carattere morale, qual è la volizione morale imperante e predominante, e prevedere quindi quale ne sarà l'applicazione adesso in concreto. — Se ad esempio venga proposto ad un nostro amico di commettere una viltà od un' infamia, noi, sapendolo uomo di cuore e d'onore, prevediamo giustamente che rigetterà con indignazione una somigliante proposta. Noi non consideriamo certo la sua volontà come una facoltà isolata, astratta, indeterminata, ma perchè? Appunto perchè lo sappiamo uomo di cuore e d'onore. E come lo sappiamo? Certo avendolo visto operare in altre circostanze con una volontà sempre determinata al bene, al dovere, determinata da sè liberamente, ma pur fortemente e incrollabilmente.

« La probità riconosciuta è il più sicuro di tutti i giuramenti » scrisse Madama Necker; e in Erodoto si narra appunto che Gelone di Siracusa, trovandosi nella necessità di confidare una somma fortissima a un uomo per portarla fuori di paese nel momento pericoloso della guerra tra Greci e Persiani, scelse a tale uopo Cadmo il quale aveva dato già prova di lealtà, specialmente deponendo da sè e per puro amore di giustizia disinteressata la tirannide di Coo lasciatagli dal padre: e la sua fiducia fu pienamente giusti-

ficata, perchè Cadmo andò in sicurezza a Delfo e dopo la vittoria dei Greci e la ritirata di Serse tornò a Gelone con tutta quella gran somma intatta (1). — È naturale che noi ricusiamo per sempre la nostra fiducia a colui che s'è mostrato una volta disonesto — *qui a bu, boira — voleur un jour, volera toujours* — e viceversa ci fidiamo volontieri a un uomo che s'è mostrato leale una volta. Per questo avviene che il vero onore, una volta perduto, difficilmente si riacquista, e una macchia sopra una riputazione è sempre cosa sì grave.

Mi sembra pertanto si possa così render conto della persuasione che hanno gli uomini sul valore della loro esperienza nella vita, e insieme della coscienza che hanno della loro responsabilità reciproca. Poichè vi ha certo un carattere morale, ma questo carattere è libero, epperò responsabile, imputabile.

8. Il principio dell'imputabilità è nella coscienza universale il principio stesso della libertà, e i difensori di questa se ne son sempre fatti un baluardo. — È strano come oggidì i deterministi muovano all'assalto della cittadella che hanno spesso disprezzata: è strano, voglio dire, che si trovi, nei libri medesimi

---

(1) Erod., VII, 191. — Apuleio (*Oratio de Magia*), difendendosi dall'accusa di magia, se ne appella al suo carattere ben noto e così s'esprime: " La moralità d'un uomo è il testimonio più sicuro, e se alcuno ha costantemente perseverato nella virtù o nel male, questo deve essere il più forte argomento di condanna o di giustificazione. „ Tale solidarietà, anche in un carattere risultato da volizioni libere strettamente concatenate e predominate da una suprema che come filo conduttore in esse s'intreccia vigorosamente, spiega quell'impossibilità, non solo per chi guarda all'esterno, ma anche per noi stessi osservatori interni, che presenta un'azione la quale fosse in contrasto col nostro carattere, tendesse a scompigliare il lavoro da noi fatto liberamente, però con cura amorosa, onde formarci delle buone e onorevoli abitudini, una vita degna

sostenitori del determinismo, combattuto il libero arbitrio precisamente in nome della responsabilità riconosciuta universalmente dagli uomini e impossibile à negarsi. Noi che abbiamo in addietro rivolto contro di essi l'arma loro, il principio di causa, dobbiamo ora schermirci da una simile ritorsione.

Nelle *Lezioni di Filosofia* di Francesco Fiorentino si legge: « Tutti ammettono in noi la responsabilità delle nostre azioni; ma non tutti sanno indicare la sorgente vera di essa responsabilità. Cominciamo da questa avvertenza semplicissima. Perchè non si chiama responsabile un uomo delle azioni ch'ei commette per ignoranza? La risposta è chiara: perchè si suppone, che quelle azioni siano provenute da lui sì, ma che non abbiano fondamento stabile nel suo spirito; perchè si suppone, che quelle azioni siano terminate in sè stesse, senza lasciar dietro traccia di sè. Dunque la responsabilità va connessa con la durevolezza, con la permanenza del motivo. Nella ipotesi che la nostra volontà nell'operare sia affatto indifferente verso i motivi, che se oggi si è determinata in un modo, domani si determinerebbe in un modo opposto, quella costanza, su cui si fonda la responsabilità, evidentemente verrebbe meno » (1).

---

della nostra approvazione e della coscienza della responsabilità nostra. Così Velleio Patercolo (II, 35) potè dir di Catone ch'egli era l'immagine della virtù stessa, più simile agli Dei che agli uomini per la sua rettitudine e il suo ingegno, e che non fece mai il bene per mostra di farlo, ma *perchè gli era impossibile di fare altrimenti*. Questo passo, come confessa lo stesso Schopenhauer, è divenuto un'arma regolare nell'arsenale dei deterministi, ma dirò ch'essi abusano con ciò un po' troppo dei modi di parlare comuni, essi che a suo tempo ostentano il più sovrano disprezzo per la coscienza volgare.

(1) F. Fiorentino, *Lezioni di filosofia*, 16ª edizione. Napoli, Morano, 1891, p. 314.

Veramente l'esempio è scelto assai infelicemente: un'azione fatta per ignoranza non è responsabile perchè non ha intenzionalità, perchè nasce da un falso supposto che non è imputabile; ma potrebbe durare nello spirito assai a lungo assieme all'ignoranza stessa senza diventar responsabile perciò. — Ad ogni modo l'obbiezione contro la libertà è questa, che un'azione per essere imputabile deve procedere dall'intima natura dell'uomo, deve rappresentarne il carattere, e s'essa fosse libera potrebbe trovarsi in opposizione con questo carattere, e comunque non rappresenterebbe nulla o rappresenterebbe il caso. — Al che si risponde che se l'atto d'un uomo è il portato necessario di quello ch'egli *è*, non sarà imputabile a lui più di quel che possa imputarglisi la buona o cattiva costituzione fisica. Bensì è imputabile ove sia l'espressione di quel ch'egli *s'è fatto* liberamente e seguita a farsi con quest'atto medesimo. Sicchè l'azione particolare, in quanto procede dal carattere già formato, è imputabile solamente per quel che furono libere tutte le volizioni, di cui il carattere è la conseguenza (1).

9. Ma poichè tanto s'insiste sul carattere morale, come mai questo carattere sarebbe modificabile se le azioni in cui si estrinseca non fossero libere, ed esso stesso non fosse tale? Pure la modificabilità del carattere è un fatto che entra a far parte dell'esperienza individuale ed universale.

Per noi non è difficile a spiegarsi. La scelta suprema fra l'ordine oggettivo e il soggettivo non è

(1) È noto che il Lessing confessò l'unico motivo per cui gli ripugnava la teoria del libero arbitrio essere il pensiero inquietante della responsabilità delle proprie azioni che scaturisce da questa teoria (*Zusätze zu Jerusalems philosophischen Aufsätzen*, LACHMANN, X, 6).

detto che si faccia una volta per sempre, nè che sia anteriore cronologicamente alle volizioni particolari che da essa discendono: è anteriore solo logicamente ed ancor meglio possiamo dire ch'è compenetrata con esse, talchè ogni volizione perfetta e chiaramente deliberata (salvo dunque certe semivolizioni precipitate, da considerarsi piuttosto quali movimenti subitanei e irriflessivi) è sempre originaria, cioè racchiude la scelta di tutta la serie delle massime derivate sino alla prima, e per quanto siamo predisposti da volizioni anteriori, implica in sè il rinnovamento di tutta quella serie da cui dipende, restando così sempre libera: in che consiste la possibilità di cambiare anche radicalmente in qualsiasi momento, purchè si voglia con energia, l'indirizzo del volere e il carattere medesimo.

Come spiegare all'incontro la responsabilità del carattere e la sua modificabilità nel sistema del determinismo? Secondo una teoria che gode ai dì nostri d'un'estesissima celebrità, gli atti volontarii sono veramente atti dell'*Io*, e l'*Io* è veramente conscio d'essere libero nelle sue risoluzioni e lo è in effetto, nel senso che è lui stesso che li pone e li pone volendo. Quello che non è libero è la natura o costituzione dell'*Io*. È il contrario di ciò che dicono Kant e Schopenhauer. Essi riconoscono la libertà nell'*Io* puro, nel primo principio, facendo della necessità una legge alle azioni successive: invece, secondo quest'altra maniera di determinismo, la necessità sarebbe nella costituzione dell'*Io* e la libertà ne' suoi atti successivi. Anche questo è un sintomo del consenso universale: la libertà non si può negare e si cerca di metterla ove meno dia fastidio, senza trovar mai il luogo opportuno.

L'*Io* dunque, dicono i deterministi cui alludiamo, non si fa da sè, non è autore del carattere che in

ogni istante lo qualifica, esso non è che una somma o una risultante di fattori indipendenti da lui e posti dalla natura: ma gli atti suoi son liberi perchè veramente derivano da lui senza che vi concorra nessuna forza a lui esterna. (Sarebbe come a dire: una macchina non è libera perchè data dai pezzi e dai congegni messi insieme indipendentemente da essa, ma una volta compiuta e posta in azione, il suo funzionare è libero perchè deriva da lei ed è indipendente da ogni altra influenza esterna. L'*Io* per di più è cosciente: ma che gli fa l'esser cosciente se la stessa coscienza è un prodotto necessario degli elementi di cui è la somma?).

Ed ecco come si spiega in questa teoria la modificabilità del carattere: noi, sapendo che la volizione è il risultato necessario delle condizioni interne in quel dato momento, una conseguenza dello stato dell'*Io*, possiamo preparare anticipatamente questa condizione interna, questo stato, dimodochè sia tale da riuscire alle volizioni che abbiamo in vista. « Ogni uomo, scrive un rinomato determinista e positivista moderno, agendo sulle circostanze che a lor volta agiranno sopra di lui, può modificare impercettibilmente il suo carattere; egli può, per conseguenza, chiamando in suo aiuto le circostanze esteriori, imparare a distogliere il suo spirito da una serie d'idee o da un ordine di sentimenti di cui in seguito a ciò si estinguerà l'attività; può dirigere il suo spirito verso un altr'ordine di sentimenti o d'idee, che, da quel punto diverranno più attive, e con una costante vigilanza sopra sè stesso ed un esercizio abituale della volontà in una direzione voluta, giungerà a contrarre insensibilmente l'abitudine delle azioni, dei sentimenti, dei pensieri ai quali desidera sollevarsi,

Egli può, in una parola, aggrandire gradatamente il suo carattere fino all'ideale che s'è proposto » (1).

10. Ma se questa libertà non è uno scherzo poco spiritoso, è una ben misera contraddizione. — L'atto del volere, con cui ci risolviamo a preparare lo stato seguente dell'*Io*, è libero o no? Se è libero, il determinismo è sfatato, e libero questo può essere libero anche un altro atto. Se è necessitato, quell'altro non sarà che una conseguenza di esso ed al pari di esso necessitato. — È da stupire che non si capisca un ragionamento tanto semplice. Non c'è dubbio che noi possiamo prepararci in previsione d'un momento critico: v'ha chi si ubbriaca per compiere un delitto, v'ha chi si fortifica per vincere una tentazione. Ma quand'uno s'ubbriaca allo scopo suddetto, il delitto l'ha già compiuto nella sua volontà liberamente, e non si eccita che ad eseguirlo all'esterno; similmente, chi si rafforza per un atto virtuoso già colla sua libertà è virtuoso, e i suoi preparativi non sono diretti che a vincere la violenza degl' impulsi che il bene soggettivo tiene a propria disposizione. Credere però che, se questi apparecchi non son liberi, siano liberi gli atti che ne susseguono, è illudersi perchè si ha voglia d'illudersi. E credere che ciò possa salvare in qualche modo il principio d'imputabilità e di responsabilità è o non capire o non voler capire ciò ch'esso principio importa. Se noi non siamo che il risultato di elementi necessarii, l'imputabilità risale tutta a chi ha posto questi elementi: la coscienza individuale e la coscienza uni-

(1) MAUDSLEY, *Le Crime et la Folie*, p. 259. — Anche lo Stuart Mill, che professa la dottrina della necessità, spende parecchie pagine a dichiarare che " l'uomo possiede, fino ad un certo limite, il potere di modificare il proprio carattere *se lo vuole!* " (*Syst. of. Log.*, l. VI, c. II, n. 3).

versale s'ingannerebbero grossolanamente; la natura, secondochè piace, o Dio, sarebbero i soli autori responsabili e diretti d'ogni bene e d'ogni male; sicchè, a pensarci bene, il pessimismo da una parte e il manicheismo dall'altra finirebbero ad essere le sole dottrine veramente ragionevoli.

APPENDICE

Riporto qui, per mostrare la relazione tra il pessimismo dello Schopenhauer e la sua dottrina della libertà, una piccola parte di un dialogo composto dal De Sanctis a Zurigo nel 1858 e intitolato *Schopenhauer e Leopardi*. È uno degli scritti più briosi dell'illustre napoletano, e, dopo essere comparso sulla *Rivista Contemporanea*, fu inserito nei *Saggi Critici* (Napoli, Morano, 1890, p. 246)

Il dialogo è tra D, l'autore, ed A, un suo antico discepolo che viene da Napoli. — Il primo ha esposto in disteso al secondo la teoria dello Schopenhauer, che ha congedato l'*Idea* hegeliana quale principio dell'universo, per sostituirle il *Wille* cieco e libero, che fa bene e male, come porta il caso. Il qual Wille, se se ne stesse quieto, sarebbe un rispettabile Wille; ma come ha dei ghiribizzi, gli viene spesso il grillo d'uscire dalla sua generalità e farsi individuo. Questo è il suo peccato, di qui scaturisce il male. Per il Wille la vita è un peccato; maledetto il momento che dice: io voglio vivere! Vivendo cessa di esser libero, s'imprigiona nello spazio e nel tempo, entra nella catena delle cause e degli effetti, diviene un individuo, si condanna al dolore ed alla miseria, scendendo colle proprie gambe in questa valle di lacrime, come Empedocle e la *Salve Regina* chiamano il mondo. Il Leopardi aveva fatto principio di tutto la materia eterna dotata di una o più forze misteriose; per lo Schopenhauer è il Wille, di cui la materia è un'apparenza, il velo di Maia: sicchè s'incontrano il materialismo dell'uno ed il falso spiritualismo dell'altro. — Così prosegue il dialogo, canzonando finamente tutte queste aberrazioni:

. . . . . .

D. — ... Il Wille è il Wille, ed il mondo è il suo fenomeno, la sua ombra, i suoi occhi. Tutto è vanità; il Wille, lo spirito solo, è.

A. — Un'empietà sotto linguaggio cristiano. Perchè qui lo spirito non è la ragione, ma cieco appetito, origine del peccato; è lo spirito del male.

D. — Precisamente. Il Wille non solo è peccatore, ma è il solo peccatore. Tutti i nostri peccati è lui solo che li fa.

A. — E noi siamo impeccabili?

D. — Impeccabili.

A. — Schopenhauer comincia di nuovo a piacermi, non ostante il suo falso spiritualismo. Mi sento già correr pel sangue l'innocenza d'un bambino. Se arriva a dimostrare che l'uomo non pecca, faremo per lo innanzi tutto quello che vogliamo.

D. — Come se finora avessimo fatto quello che non vogliamo!

A. — Ti so ben dire che finora ho fatto molte cose che non avrei voluto fare.

D. — È una illusione. Tu sei un fenomeno del Wille, e quello che hai fatto gli è che il tuo Wille lo ha voluto.

A. — Spesso mi è venuto il ticchio di gridare in piazza: Viva la libertà!

D. — E perchè non l'hai fatto?

A. — Per paura di Campagna (1).

D. — Vale a dire che se tu non avessi avuto paura l'avresti fatto. Tutti facciamo secondo la nostra natura. Il Wille prendendo forma d'individuo non è più libero, ma è questo o quello, cioè condizionato così o così, col tale o tale carattere. E, datosi un carattere, opera secondo quello. Ora operare secondo il carattere è fare quello che si vuole.

A. — Un abuso di linguaggio. Perchè fare quello che si vuole è in sostanza fare quello che si può. Ma in certi casi di due cose io posso farle tutte e due; e se fo l'una so che poteva fare anche l'altra, e non l'ho voluto. Sono dunque perfettamente libero.

D. — Un abuso di linguaggio, una illusione del cervello. Perchè hai fatto così e non così?

A. — Per la tale e tale ragione.

D. — E questa tale ragione ti ci ha indotto colla stessa fatale necessità con cui la legge di gravità opera nella pietra. La pietra cadendo non fa peccato, perchè ubbidisce alla sua natura; il ladro rubando non fa peccato, perchè ubbidisce al suo carattere.

(1) Famoso birro del governo borbonico.

A. — Ma la pietra non può non cadere; dove il ladro può non rubare.

D. — Non capisci ancora. Supponi che il ladro prima di rubare esiti, e gli si affacci l'inferno, i comandamenti di Dio, il disonore, la carcere, ecc.; cosa farà? Se non ruba non è virtù, ma effetto necessario del suo carattere; ha un carattere tale che quelle immagini gli facciano effetto. E se ruba non è peccato, perchè posto il suo carattere poteva così poco tenersi dal furto, come la pietra dal cadere. Uomo libero è *contradictio in adiecto;* perchè l'uomo è un essere condizionato e determinato; in modo che basta conoscer bene il carattere di uno per indovinare quello ch'egli farà. Capisci ora perchè l'uomo è impeccabile?

A. — E la morale? E il dovere?

D. — Il dovere, dice Schopenhauer, è un'altra astrazione; nessuno ha il diritto di dire: tu devi: ed uno dei difetti di Kant è l'esser venuto fuori col suo categorico imperativo. Dovere e non dovere suppone una libertà di scelta che contraddice al concetto dell'uomo. Dimmi pure: Non devi ammazzare; io ammazzerò, se il mio carattere porta così, e non farò peccato.

A. — E se t'impiccano?

D. — M'impiccano giustamente.

A. — Come? Comincio a dubitare che il tuo cervello se ne vada passeggiando. E perchè mi hanno da impiccare? Dove non ci è colpa, non ci è pena. Di che dovrò rispondere io?

D. — Non della tua azione ma del tuo carattere. Perchè sei fatto così?

A. — Oh bella! e che c'entro io? È il Wille, quel birbone del Wille che m'ha fatto così.

D. — E se t'impiccano, non è te che impiccano, ma il Wille.

A. — Anche questa! il dolore lo sento io.

D. — Vale a dire che lo sente il Wille, perchè quello che ci è in te di vero e reale è il Wille; tutto l'altro è fenomeno.

A. — Ma il Wille che è in me è lo stesso Wille che è in colui che m'impicca.

D. — Sicuro.

A. — Allora il Wille che impicca è lo stesso che il Wille che è impiccato.

D. — Sicuro.

A. — Comincia a venirmi il capogiro.

D. — Anzi è questa la base della morale. Quando saremo persuasi che in tutti è un solo e medesimo Wille ci sentiremo

fratelli, attirati l'uno verso l'altro da reciproca simpatia. E poichè lo stesso Wille è pure negli animali, anzi nelle universe cose, ci si accenderà nel cuore una simpatia universale... (1).

A. — Anche per l'asino...

D. — Nostro fratello, come tutto il resto. La qual simpatia diventerà una profonda compassione quando penseremo che tutti per colpa del Wille siamo infelici, tutti condannati irremissibilmente al dolore. Ed in luogo di farci guerra l'un l'altro, ci compatiremo a vicenda e ce la prenderemo con l'empia Natura che ci ha fatto così.

A. — Come dice il Leopardi.

D. — Bene osservato. Per Leopardi il principio etico o morale è la compassione...

A. — Anche verso i birbanti!

D. — Sicuro, anzi un po' più di compassione ancora perchè non sono loro i colpevoli, ma l'empia Natura; non possono fare altrimenti di quello che fanno; e sono da compiangere come i malati ed i pazzi. Se gli uomini si guardassero a questo modo, non ci sarebbero più nè invidia, nè sdegno, nè gelosia, nè ambizione, nè odio; il vocabolario sarebbe ridotto ad una sola parola, la *compassione*.

A. — Veggo un giovine ricco, pieno d'ingegno e di dottrina, amato dalle donne, onorato, festeggiato; e gli dovrei dire: ho compassione di te! Mi sfiderebbe a duello, credendo mi beffi di lui.

D. — E sarebbe uno stupido. Ma se avesse un dito di cervello avrebbe compassione di sè e di te e di tutti gli altri. Il piacere è negativo, incapace di soddisfare il Wille infinito; ed attendi, e di sotto ai più desiderati piaceri vedrai scaturire la noia e il dolore. Il piacere è un'apparenza labile, sotto la quale sta inesorabile il solo e il vero reale, il dolore. E dimmi in fede tua se la ricchezza, la bellezza, l'ingegno, la gloria sia altra cosa che larva ed illusione.

A. — Mi sembri un s. Paolo.

D. — Spesso a sentir parlare Leopardi e Schopenhauer ti par di udire un santo padre.

A. — Un santo padre in maschera. Guardali bene in viso, e vedrai spuntare le corna del diavolo.

---

(1) *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, 212. – Tutto quello che l'Autore (ossia D) dice di Schopenhauer, opinioni, invettive, argomenti, paragoni, fino nei più minuti particolari, è tolto scrupolosamente dalle sue opere.

D. — Infine una filosofia nemica dell'idea, nemica della libertà, nemica del progresso, credevo dovesse piacerti!

A. — Sissignore. Vado a Napoli, prendo Campagna sotto il braccio, e gli dico: ho compassione di te! Sei sì contento; misero, di che godi? Sei così baldanzoso: misero, di che insuperbisci? Tu e l'ultimo *lazzarone* di Napoli siete la stessa cosa. Campagna m'accarezza la barba, se me la lascia, e mi fa certi occhi, come volesse dirmi: eppure finirai con la forca. Ed io allora: bello mio, e cosa ci guadagni? Non sai, Campagna mio dolce, che, secondo la nuova filosofia, impiccando me, impicchi te stesso. E se mi dai uno schiaffo, quello schiaffo ritorna sulla tua faccia, e se mi bastoni, io prendo un'aria di compassione, e dico: povero Campagna, non sai che bastoni te stesso (1).

D. — Questo pare una caricatura, ed è la verità.

A. — Il difficile è che ci si creda.

D. — La verità, dice Schopenhauer citando un antico, è nel pozzo; e come vuol mettere il capo fuori le si dà sulle dita. Ma finisce col farsi largo. E vedi un altro vantaggio. Con questa filosofia, non solo l'idea e la libertà va via, ma la patria, la nazionalità, l'umanità, la filosofia della storia, la rivoluzione.

A. — Sei un furbo. Quando sto per tirare un calcio a Schopenhauer, hai l'arte d'ingraziarmelo un'altra volta.

D. — Finirai con un: viva Schopenhauer!

A. — Eppure Kant suo maestro predisse la rivoluzione, e ti parla sempre di dritto, di patria, di libertà. La sua morale fa perdonare alla sua metafisica.

D. — Il contrario, uomo contraddittorio.

A. — Perchè mi chiami contraddittorio?

D. — Perchè ora parli secondo il pensiero, ed ora secondo la paura.

A. — Hai ragione. Qualche volta mi dimentico di Campagna.

D. — In Kant avvenne l'opposto, come nota l'arguto discepolo. Perchè insino a che stette a costruir la metafisica, ragionò col cervello; ma come si vide innanzi l'edificio bello e compiuto, si spaventò e si ricordò di Campagna, vale a dire dell'antico e del nuovo Testamento, e ragionò colla paura e col pregiudizio. Così, perchè ne' Comandamenti della legge di Dio trovò una litania di devi e non devi, immaginò un dovere assoluto o categorico, lui che aveva prima considerato l'assoluto come trascendente ed ipotetico. E col dovere venne fuori l'immortalità dell'anima,

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, par. 63.

il premio ed il castigo, fondamento egoistico della morale volgare, la libertà congiunta col concetto d'un Dio creatore, come se esser creato ed esser libero non fosse una contraddizione, e disconoscendo la massima che *operari sequitur esse*, vale a dire che ciascuno fa così perchè è così. A questo modo Kant credendo di filosofare, non ha fatto che teologizzare, ed ha perduto ogni merito e credito, quando a corona dell'opera ti fa comparire in ultimo una teologia speculativa (1).

A. — La paura è un gran filosofo.

D. — Schopenhauer ha gittata giù questa filosofia della paura; attenendosi alla metafisica, ed aggiungendovi il Wille, ha creato, come a buona ragione si vanta, la sola filosofia che dar ti possa una morale ed una teoria politica. Io debbo rispondere delle mie azioni, perchè son io che le fo; il mio torto è d'esser io e non tu e non qualsiasi altro (2).

A. — E che colpa ci ho io d'esser nato così?

D. — La colpa è del Wille, che facendo un uomo cattivo ha avuto un cattivo capriccio.

A. — E tocca a me pagarne la pena? Questo mi ricorda quel maestro che volendo castigare un marchesino, e non osando toccare i magnanimi lombi, sferzava i suoi compagni di scuola.

D. — Uno sciocco paragone. Hai dimenticato che tutto è Wille e che tu stesso sei Wille; onde la pena la porta sempre il Wille. Ecco un fondamento incrollabile di morale, che non ha trovato nè il Giudaismo, nè il Cattolicismo, nè il Panteismo, nè il Materialismo: la gloria è tutta di Schopenhauer . . . . . .

. . . . . .

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 586. - *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 119-126.

(2) *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, pag. 91 e seg. - *Parerga und Paralipomena*, vol. I, par. 9.

XXII.

Obbiezioni amene e confessioni serie.

Obbiezione dalle letture ed esempii (Ferraz). — 2. Dagli effetti dell'eloquenza (Michel). — 3. Da ciò che ognuno vuol esser tenuto virtuoso: osservazione di Platone. — 4. Dai selvaggi (Fioretti). — 5. Dall'essere i seguaci della libertà filosofica nemici della libertà politica (Lombroso). — 6. Confessioni dello Spinoza. — 7. Confessioni del Leibnizio e giustizia resagli dal Rosmini. — 8. Confessione dello Schopenhauer. — 9. Maudsley e Michel: la conclusione di un libro determinista valutata ed accettata. — 10. L'uomo diviene, non nasce, libero? — 11. Parole di Jules Simon.

1. Le prove arrecate, mi sembra, sono esaurienti e non si può dire che non abbiamo fatto la debita parte alle difficoltà dei deterministi. Le principali e più speciose tra esse furono discusse, e da tale discussione è lecito credere ne sia venuta maggior luce alle prove medesime.

In verità, di obbiezioni ce n'è qualcun'altra, ma appena degna d'essere raccolta. Si può affermare che provengono tutte dall'aver mal intesa o fraintesa la giusta dottrina della libertà, specialmente dall'averla

confusa colla *libertà d'indifferenza* che nel senso d'una mancanza di motivi o d'una loro non so quale inefficacia sulla volontà (e allora nemmeno sarebbero motivi) abbiam ripudiato.

Ad esempio in un libro già più volte citato si domanda: « Perchè vien raccomandato con tanta cura ai fanciulli d'evitare le cattive compagnie e le letture pericolose, se non pel timore che vi attingano idee o sentimenti i quali, operando come motivi sulla loro volontà, la determinino quasi infallibilmente al male? » (1). — Rispondiamo: per non accrescere la forza degli impulsi al bene soggettivo, e non rendere più difficile l'opera della libertà nel momento della scelta di ricavare da sè le energie necessarie a vincerli; dipoi, perchè nell'educazione, nell'esempio, ecc., sta un limite importante, come vedremo, all'esercizio del libero arbitrio del qual limite fa d'uopo diminuire quanto più si può, anzicchè accrescere, l'efficacia. — L'obbiezione non avrebbe valore se non per chi sostenesse che la volontà è perfettamente indifferente all'impulso del bene soggettivo, del piacere, (mentre per noi è anzi una condizione dell'esistenza della libertà bilaterale), e che il libero arbitrio nell'agire non ha limiti di sorta.

2. In un altro libro vediamo allo stesso scopo magnificati gli effetti d'un abile oratore, qual è Marco Antonio nella stupenda tragedia *Giulio Cesare* dello Shakspeare, sopra una folla che dalle grida di « viva Bruto! » passa gradatamente a quelle di « morte a Bruto! » (2). — Ebbene che si vorrebbe dedurre da ciò? Che un oratore chiarendo le circostanze d'un

---

(1) Ferraz, *op. cit*, p. 419.
(2) Louis Michel, *Libre arbitre et Liberté*, Paris, Reinwald, 1881, p. 58.

fatto, ponendone in luce certi particolari sconosciuti, riscaldando gli affetti, non possa cangiare il giudizio d'un individuo o d'una folla? Questo suppone sempre una volontà che opera all'infuori dei motivi, ciò che noi siam ben lungi dal propugnare. Certo noi ammettiamo la virtù non solo delle esortazioni e delle dilucidazioni altrui, ma anche della riflessione e meditazione propria nelle azioni concrete; le quali spesso dipendono dai pensieri che ci sono presenti attualmente e che molte circostanze concorrono a farci o non farci presenti. Ma quando nella chiarezza della coscienza la scelta, senza tante particolarità, tra il piacere ed il dovere, costi o non costi è fatta in favore dell'uno o dell'altro, le ragioni o le seduzioni dell'oratoria avranno nel caso speciale ben poca influenza. Si vede persino negli atti più ordinarii della vita che da certe prediche non ne escono persuasi se non quelli che persuasi vi sono entrati, e non è raro il caso, per alludere timidamente ad avvenimenti moderni, che dopo una brillante orazione in Parlamento i deputati votino in contrario la deliberazione già fermata prima, e dopo un'eloquente difesa dell'avvocato difensore i giurati condannino l'imputato come nulla fosse. — E un'altra cosa voglio avvertire: nel sistema del determinismo, padronissimi tutti di esortare, ammonire, anche pregare e supplicare; ma non bisogna poi aversela a male quando un uomo nonostante questo, nonostante l'evidentissima bontà e giustizia di tali esortazioni e suppliche, agisce diversamente: la colpa, se colpa vi ha, non rimane intiera di quei benedetti motivi, e di chi non ha saputo presentarli per benino?

3. Lo stesso autore esclama contro la dottrina del libero arbitrio: « Nessuno di noi consentirebbe che

lo si supponesse altrettanto capace d'assassinare e di rubare quanto di vivere onestamente » (1). E lo credo: la legge morale che ci proclama il dovere non c'è per nulla, anzi è un'altra condizione indispensabile alla libertà umana: e l'uomo gode l'approvazione sì propria che altrui solo quando si conforma ad essa: e ognuno vuol mostrare di meritare siffatta stima, la meriti o non la meriti di fatto, e vuol persuadere sè stesso e i suoi simili che la sua libera scelta è la virtuosa, offendendosi s'altri lo ritenesse egoista al punto di violare la legge morale. Ma questo non è precisamente un sentirsi responsabile e un sapere che gli altri ci considerano come responsabili? — Quali sorprese ci preparano certi libri moderni! Val la pena di scriverli quando si dimenticano così le profonde osservazioni fatte già tanto tempo addietro dai grandi antichi? Platone appunto notava (ed è grande argomento per la coscienza generale della responsabilità) che quando uno dice di non essere ciò che non può o non è tenuto ad essere e realmente non è, questa sua sincerità è ritenuta saggezza: mentre al contrario quando uno dice di non esser giusto o virtuoso, è stimato pazzo, perchè deve e può, se vuole, vivere secondo la virtù morale. « Imperocchè nell'altre virtù, quando uno affermi essere buon suonatore di flauto, o in qualunque altra arte non sia, o lo deridono o veramente si sdegnano, e i suoi, accostandosegli, come furioso lo ammoniscono; ma in giustizia ed in ogni altra virtù civile, quando anche alcuno scorgano che ingiusto sia, se costui di per sè dica di sè medesimo il vero, quello stesso dire il vero, che nel primo caso era saggezza, in questo secondo reputano pazzia; e affermano che

(1) *Op. cit.*, p. 158-9.

tutti è mestieri dicano d'essere giusti o che tali siano o no; ovvero chi a sè stesso non ascriva giustizia, si chiarisca matto, comecchè sia necessario che nessuno viva, il quale a giustizia, in una od altra maniera, non partecipi, o neanche stia tra gli uomini » (1).

4. La medesima dimenticanza dell'obbligazione che reca con sè la legge morale, elemento di libertà, fa dire al medesimo scrittore che un delinquente potrebbe allegare il libero arbitrio a sua difesa (2), ed un altro scrittore dello stesso calibro, il Fioretti, illustra questo pensiero coll'esempio dei selvaggi che, visti o non visti, sono obbligati troppo sovente a far le spese delle più strambe teorie. Ecco le sue parole: « L'esistenza o meno del libero arbitrio è una questione più indipendente dalla moralità d'un popolo, di quello che si possa credere. Non mancano esempi di popolazioni selvagge, e perciò essenzialmente (*sic !*) immorali, le quali credono giustificare la loro condotta di fronte agli Europei, che vorrebbero imporne loro una migliore, appunto col ricorrere all'esistenza del libero arbitrio. I Komanki del Texas non considerano nessuna azione come delittuosa. Ognuno fa quello che meglio gli pare, fino a quando un altro più forte glielo impedisca. Ed assicurano che essi fanno così perchè il Grande Spirito, quando li creò, li dotò di libero arbitrio, cioè della facoltà di fare ciò che meglio loro piacesse, a differenza delle bestie le quali (... *fanno quello che loro dispiace?*) sono obbligate a seguire ciecamente la loro indole. Il divieto di uccidere il proprio simile è da essi considerato come un attentato alla libertà del-

(1) *Prolog.*, 323, A, B, C.
(2) *Op. cit.*, p. 36.

l'arbitrio. Bisogna dire che i selvaggi, quando ci si mettono, sanno stare alla pari dei nostri più sottili ragionatori! » (1). Io non mi ci metto nemmeno: son tanto poco sottile ragionatore che lascio senza commenti questo saggio di critica faceta.

5. Ma ve n'ha un'altra ancor più graziosa: ed è l'intemerata che il Lombroso rivolge ai sostenitori della libertà: « Io non ho che a risponder loro — Che si guardino intorno, e neghino che la teoria del libero arbitrio non sia la prediletta dei nemici del libero pensiero, e delle chiese ortodosse! Oh! neghino, se possono, che i suoi seguaci si trovino assai meno fra le vittime che non fra i complici del dispotismo! » (2). Non l'ho detto che è graziosa all'estremo? La prova è lampante! Ogni religione, ed il Cristianesimo sopra tutte, suppone la responsabilità nell'operare il bene od il male in relazione alla vita futura, e quindi basta che uno sia religioso comunque o cristiano perchè sia nemico del libero pensiero (alla moda dei selvaggi!), perchè sia un despota! Non già che lo spirito cristiano abbia trovato al mondo le tirannie e le abbia a poco a poco eliminate coll'opera positiva ed ancor più col

---

(1) Giulio Fioretti, *Polemica in difesa della scuola criminale positiva*, Bologna, 1886, p. 248-9. — Il Janet ha fatto una critica magistrale delle osservazioni sui costumi dei selvaggi di cui tanto si abusa. Del resto si possono citare fatti curiosi che mostrano quanto anche fra essi si faccia sentire il grido della coscienza. In alcune tribù dell'Australia è vietato ai giovani di mangiare la carne degli *émous* ch'essi possono uccidere alla caccia. È un regalo rarissimo riservato agli adulti ed ai vecchi. Il giovane che trasgredisce questa legge può persino esser punito di morte. Tuttavia si son veduti degli Australiani che v'aveano mancato, certo sotto lo stimolo della fame, venire a denunciarsi da sè stessi, e confessare il loro delitto di loro propria spontaneità (L. Levy-Bruhl, *L'idée de Responsabilité*, Paris, Hachette, 1884, p. 143).

(2) Lombroso, *op. cit.*, oc. cit.

suo soffio; non già che molti si faccian mantello di religione all'intransigenza, al fanatismo ed alla libidine di prepotere, mostrando con ciò d'avere il Cristianesimo più sulla lingua che nel cuore: ma proprio, appena che uno crede alla responsabilità delle sue azioni dinnanzi alla legge divina ed all'esistenza oltremondana, è di maledetta necessità un carnefice, un Torquemada!

Forse era ver ma non però credibile!

O santi mani di Marat, di Danton e di Robespierre che non appartenevate a nessuna chiesa ortodossa! O eroi della dinamite, della panclastite, della melinite e di tante altre belle cose in *ite,* che non credete nemmeno in Dio!... Ma non per nulla il Lombroso ha fatto divorzio solenne dalla filosofia!

6. Tutti coloro che tale divorzio non han fatto o non l'han fatto compiuto, non hanno potuto sottrarsi intieramente alla chiarezza di questa coscienza umana, e, pur negando per sistema la libertà, sono frequentemente, senza volerlo, cascati ad ammetterla nonostante il loro fatalismo o determinismo.

Se ne chiedono degli esempi?

Nello Spinoza medesimo, autore d'un sistema così profondamente fatalistico, e nella stessa sua *Ethica* ove questo sistema più domina, si possono leggere le più splendide testimonianze in favore del libero arbitrio. Tanto la verità con la sua luce soggioga gl'intelletti! — Nell'ultimo libro dell'*Ethica,* dopo aver stabilita la proposizione che non v'ha nessun affetto del corpo di cui non possiamo farci un concetto chiaro e distinto, così soggiunge: « Di qui segue che ognuno ha la *potestà,* se non assolutamente certo almeno in parte, di conoscere chiaramente e distintamente sè e

i suoi affetti, e per conseguenza *di far sì d'esser meno passivo e soggetto* rispetto ad essi. A questo pertanto massimamente *è da porre ogni impegno* (*danda est opera*) di conoscere in modo chiaro e distinto ogni affetto quanto più si può. » E ancora dice che « quando non siamo combattuti dagli affetti contrarii alla nostra natura, allora abbiamo la *potestà* di ordinare le affezioni del corpo in ordine all'intelletto, cosicchè poi non siamo facilmente vinti dalle male passioni » e ci dà quindi il consiglio di meditare a lungo i sani principii morali, di farne un uso continuo nelle varie circostanze della vita, sicchè sieno resi abituali al nostro animo, e lo occupino fortemente, di guisa che li abbiamo pronti ed efficaci nel momento del conflitto, spesso fiero e inatteso, che ci sollevano contro le seduzioni del male. Supponiamo il principio: *l'odio si deve vincere coll'amore.* Quanto più esso si sarà scolpito nel nostro cuore per la meditazione della bella verità che in lui si contiene, e quanto più frequente uso n'avremo fatto nelle offese arrecateci da questo o da quello, rendendoci superiori alle basse voglie degli stolti, di cui infinito è il numero, più sorgerà rapido e potente, ad una nuova offesa, per assicurarci la vittoria, quantunque essa esiga pure un qualche sforzo del nostro volere attuale » (1). E più innanzi, dopo aver accennato che a ben ordinare i nostri pensieri e le nostre immagini, e quindi i nostri affetti, più giova la contemplazione della bellezza della virtù che non la considerazione delle tristi conseguenze del vizio (il che vale certamente per gli animi colti e nobili) aggiunge che l'assidua meditazione del bene

(1) Ciò ricorda le parole del Manzoni sul padre Cristoforo dinanzi alle insolenze di Don Rodrigo: « All'idea di strapazzo e di villania era, nella sua mente, così bene e da tanto tempo associata l'idea di sofferenza e di silenzio che a quel complimento gli cadde ogni spirito d'ira », ecc.

morale c'infonderà nell'animo tanto entusiasmo, tanta gioia, tanto vigore spirituale, che potremo di leggieri governare le nostre azioni secondo le norme imprescrittibili della ragione. In altri luoghi pure lo Spinoza inneggia al libero arbitrio dell'uomo, dimenticando il suo panteismo che trae con sè il fato più inesorabile nelle nostre azioni; tanto che, conclude lo Zanchi (1), in certi momenti si direbbe ch'egli non abbia scritto l'Etica se non per il trionfo del libero volere come quello ch'è il trionfo della virtù nel suo concetto più sublime. Da un tal fine sembra dominato tutto l'ultimo libro della sua opera, onde vi si trova un calore insolito, quasi l'autore fosse riscosso da un vivido raggio del vero. — Altro che il *sognare ad occhi aperti!* Altro che il *non v'ha impero nell'impero!*

7. Similmente il Leibnizio, che per l'esagerazione del principio di ragion sufficiente tanto ostile s'è mostrato alla libertà dell'arbitrio, in parecchie delle sue più splendide pagine la riconosce apertamente, come ha dimostrato lo Zanchi nel profondo ed erudito lavoro più volte menzionato. — In un luogo della Teodicea, il Leibnitz, dopo d'aver detto che v'ha nell'anima delle percezioni *distinte*, le quali formano il suo dominio, e delle percezioni *confuse* che la tengono in servitù, così continua: « L'anima però ha un *qualche potere* sulle stesse percezioni confuse, quantunque in una maniera indiretta (?): poichè, sebbene ella non possa d'un tratto mutar le sue passioni, può adoperarsi a farlo come dalla lungi con *buon successo, creando* in sè stessa nuove passioni e persino nuove abitudini. Ella esercita altresì una *signoria* sulle percezioni distinte;

(1) Zanchi, *op. cit.*, 319-325.

poichè può FORMARSI A SUA POSTA, benchè sempre indirettamente (?), CERTE OPINIONI E CERTI VOLERI; come anche *impedire* queste o quelle opinioni, e così dicasi dei voleri; ovvero, in fine, *sospendere* o *prevenire* un dato giudizio. Sì, noi possiamo anticipatamente fornirci di mezzi che valgano, occorrendo, ad *arrestarci* sullo sdrucciolo d'un giudizio temerario: come pure possiamo trovar lì per lì qualche incidente per *differire* la nostra risoluzione. E quantunque le nostre opinioni e i nostri voleri non siano direttamente oggetti della nostra volontà (?), ciò non toglie che certe misure valgano a produrre, in un tempo avvenire più o meno vicino, de' voleri e delle opinioni che non abbiamo al presente. Tanta è la profondità dello spirito umano » (1).

In questo passo l'autore afferma la libertà più volte, e sotto diversi aspetti, sebbene in modo troppo ristretto e con espressioni non sempre giustificate. Certo l'atto di *sospendere la risoluzione,* massime quando ferve una lotta tra il bene ed il male, è un atto di vera libertà, come pure quello di *preparar l'animo* per mezzo di buoni pensieri e propositi e abitudini a vincere le lotte morali future; poichè, se ben si guardi, chi così prepara il suo animo, vince già una lotta presente, facendo prevalere l'idea del dovere alle lusinghe della concupiscenza. C'è ancora, senza dubbio, nelle parole del filosofo annoverese dell'ambiguità, e specialmente vi fa capolino il suo errore che le volizioni (semplici) non possono esser oggetto della libertà (volizione riflessa) perchè, come abbiam visto, credeva non si potesse *voler volere:* ma nei suoi Saggi contro il Locke, in un capitolo apposito sull'argomento, sbandisce anche quest'ubbìa, e riconosce sempre meglio l'energia del

(1) *Théodic.,* n. 64.

libero arbitrio. « Essendo una volta, così scrive, in istato d'*arrestare* l'effetto dei nostri desiderii e delle nostre passioni, cioè di *sospendere* l'azione, noi *possiamo trovare* i mezzi di *combatterle,* sia con desiderii od inclinazioni contrarie, sia con una diversione, vale a dire con occupazioni di altra natura. È con questi metodi e mediante questi artificii che noi diventiamo come *padroni di noi stessi* e che *noi potremo far pensare a noi stessi ed agire col tempo ciò che noi* VOREMO VOLERE *e ciò che la ragione comanda.* »

Poco prima aveva osservato che la conoscenza puramente speculativa del bene, anche infinito, non basta a determinarci e che tocca a noi trasformare l'idea del bene in sentimento, in persuasione profonda, in affetto soave da contrapporre agl'impulsi dei beni più materiali, più finiti, ma più vivi e vivamente conosciuti. Tutto consiste nel fermarvi volontariamente e intensamente l'attenzione, nel pensarci su (dans le *pensez-y-bien*), cosa che riempie l'anima d'una gioia ragionevole, d'un piacere accompagnato da luce. *Dans le combat entre la chair et l'esprit, si l'esprit usait bien de ses avantages, il triompherait hautement.* — Ora dice che lo spirito deve provvedere al trionfo della virtù da lontano: perchè nel momento della lotta tutto ciò che colpisce pesa sulla bilancia, e concorre a formare una direzione composta, *quasi* come nella meccanica, e *senza qualche pronta diversione* non si potrebbe *arrestarla.* — In realtà non siamo più nelle ipotesi e nei paragoni più o meno materiali che riducevano l'anima a un mobile passivo, giuoco e zimbello di forze totalmente straniere. — Il partito più sicuro, continua il pio filosofo, è di ben agguerrirsi in tempo di calma, stornando lo spirito dai vani piaceri del mondo e innalzandolo a meditare l'idea del vero bene, onde ne tragga vigore a operare cose

degne di lui. « Il est bon de s'accoutumer à se recueillir de temps en temps et à s'élever au-dessus du tumulte présent des impressions, à sortir pour ainsi dire de la place où l'on est, à se dire: *Dic cur hic? Respice finem.* » Chi così farà, conchiude, avrà pronto, quando gli occorra, il *giudizio pratico* del bene, in cui l'energia del libero arbitrio si rivela: « Se fossimo *determinati da altra cosa* che dall' ultimo risultato *che noi abbiam formato* nel nostro proprio spirito secondochè abbiam giudicato (praticamente) del bene e del male d' una certa azione, *noi non saremmo punto liberi.* Non vi è nulla di così vero, e quelli che cercano un' altra libertà non sanno punto ciò che domandano » (1). — In verità noi non ne chiediamo proprio altra; ci basta al tutto che venga ammesso essere noi, precisamente la nostra libertà, la vera causa delle nostre determinazioni morali; e se la dottrina di questi Saggi (anteriori alla Teodicea ma pubblicati dopo la morte dell'A.) rappresenta il pensiero complessivo e genuino di Leibnizio, siamo ben lieti di vedere questo grande e nobile ingegno nel nostro campo anzichè nel campo nemico, ove di solito si reputa che combatta. Anche il Rosmini, il quale ne confuta spesso gli errori conducenti al determinismo, gli rende però giustizia annoverandolo tra quelli che più colsero la causalità del libero volere. « Tra i pochi che hanno riconosciuto il gran potere che ha la volontà umana nell'inclinare i giudizii dell' intendimento più tosto da una parte che dall'altra, vi ha Leibnizio » (2).

---

(1) *Nouveaux essays sur l'entendement humain*, l. II, c. 21, n. 47-8.

(2) Rosmini, *Filosofia del diritto*, Milano, Boniardi-Pogliani, 1841, pagina 73, nota. — Cfr. Zanchi, *op. cit.* p. 356. — Anche lo Schopenhauer ha osservato queste incoerenze del Leibnizio alla sua maniera, poichè lo

8. Un terzo esempio ce lo porge lo Schopenhauer, colui stesso che, fatalista e determinista tutt'insieme, ha qualificato il libero arbitrio col termine stravagante di *smorfia*. — Non solo ei ricorre alla coscienza, da lui prima esautorata e disprezzata, per stabilire la libertà nel mondo inintelligibile del carattere intelligibile, ma in un luogo notevole della sua scrittura liberticida cede le armi al libero arbitrio di questo basso mondo tanto da lui superbamente combattuto. Immediatamente dopo aver asserito che i motivi son cause e che ogni causalità trae seco le necessità, soggiunge: « L'uomo può, d'altronde, mediante la sua facoltà di pensare, evocar davanti al suo spirito *nell'ordine che gli piace*, invertendoli o riconducendoli a più riprese, i motivi di cui sente l'influenza pesare sopra di sè, affine di presentarli successivamente davanti al tribunale della sua volontà: è in questa operazione che consiste la deliberazione. » Il suo traduttore francese, Salomone Reinach, a questo punto annota: « Vi ha qui una grave inconseguenza. Se lo Schopenhauer riconosce all'uomo il potere di far agire i motivi sulla sua volontà *nell'ordine che*

---

dice *una fragile canna pieghevole ad ogni vento*, e ne cita il seguente passo: " Tutte le azioni sono determinate, nè mai indifferenti, perchè v'è sempre qualche ragione inclinante, ma non tuttavia necessitante, perch'esse sian tali piuttosto che tali „ (LEIBNITZ, *De libertate*, Opera, Ed. Erdmann, p. 669). Altrove lo dice piuttosto matematico e poligrafo che filosofo, e appartenente a quel partito medio di spiriti timidi che, sentendosi imbarazzati, barcollano da una parte e dall'altra, fanno retrocedere lo scopo per sè e per gli altri, si rifugiano dietro parole e frasi, girano e rigirano tanto la questione che si finisce per non sapere più di che si tratta. E il traduttore osserva di rimando che non è dimostrato impossibile l'evitare il determinismo anche rinunciando alla libertà d'indifferenza, e che sarebbe a vedere se questi *spiriti timidi* non sono nel vero cercando una conciliazione, un mezzo termine, piuttosto che troncar brutalmente un problema la cui complessità sfugge quasi all'analisi (*op. cit.*, p. 118, 121).

gli piace, la questione del libero arbitrio è risolta contro i deterministi » (1).

È vero che in seguito l'autore sostiene non esser questa che una libertà relativa ai motivi sensibili il cui ordine può esser turbato, a differenza che negli animali bruti, dai motivi intellettuali, e che ciò non spezza punto la catena della necessità (2); ma come sarebbero maggiormente necessitanti i motivi razionali che non i motivi sensibili, se l'energia del volere non si mettesse liberamente a disposizione di quelli per combattere questi? E come sarà più difficile all'uomo invertire o turbar l'ordine dei primi quando ha questo potere sui secondi nonostante la loro irrecusabile efficacia d'impulso? E poi cos'è quest'uomo che presenta l'ordine dei motivi alla volontà? Sarebbe mai quel *volere di volere* tanto messo in burla dal filosofo pessimista? Riconosciamo almeno che la coerenza non è una sua dote molto perspicua. — Ma essa non brilla gran che di più in altri ed altri al par di lui fatalisti e deterministi sfegatati.

---

(1) *Op. cit.*, p. 69. — Poco oltre dice lo Schopenhauer che l'uomo « *lascia* i motivi provare a più riprese le loro forze rispettive sulla sua volontà, ecc. » (p. 72) e ancora il traduttore osserva che se l'Autore avea dichiarato prima *impensabile* l'idea del libero arbitrio, mostra a sua volta di non poter rimanere coerente nella sua idea deterministica.

(2) Lo Schopenhauer dà alla legge della necessità tre forme di sviluppo continuo che vanno dalla materia inorganica all'uomo. La prima forma è quella di *causazione*, che si verifica nella natura inanimata, e secondo la quale una reazione è prodotta da un'azione fisicamente uguale, ogni effetto ha per corrispettivo una causa fisica equivalente. La seconda è quella di *eccitazione*, che si verifica nella natura animale, in cui ciò che suscita un dato effetto non è di solito una causa fisica adeguata a produrlo di per sè, ma è uno stimolo a cui si presta la spontaneità dell'animale. La terza è quella di *motivazione*, che ha luogo nell'uomo, nella quale all'azione fisica o sensibile si sostituisce il motivo più sottile e più elevato, la ragione intellettuale. — In tuttociò vi ha molto di vero senza dubbio, ma vi è di falso la parte sistematica che scambia una larga legge

9. Il Maudsley scrive: « Non è possibile esagerare il vantaggio che vi ha a fortificare la propria volontà con un sapiente esercizio; i frutti di questa coltura sono d'un infallibile soccorso all'ora del bisogno » (1).

Ed il Michel già citato, che scrive un libro apposta per combattere il libero arbitrio, e rompe contro di esso tutte le lancie dell'oratoria, della dialettica, dell'erudizione, finisce a dichiarare che l'uomo co' suoi mezzi intellettuali, la memoria, il giudizio, la ragione, la coscienza, con una certa previsione dell'avvenire unita all'importante facoltà della rappresentazione, può guidare la sua volontà ed impiegare perpetuamente la forza che in essa risiede alla sua cura morale, può e deve fornirla di buoni motivi per non trovarsi alla sprovveduta quando nascerà il conflitto; e riassume tutta la sua opinione in queste due parole: « *libertà*, nel senso che noi abbiamo un certo potere d'operare a distanza e preventivamente sui nostri motivi; *necessità* in ciò che, una volta dati questi motivi, noi ci determiniamo fatalmente » (2). La quale dottrina possiamo,

---

di continuità in una pretesa legge di necessità. Uno scienziato francese all'incontro il Ravaisson, così descrive lo stesso sviluppo continuo: " Nella vita inorganica, l'azione e la reazione sono eguali: dopo il primo grado della vita animale, esse divergono e si differenziano sempre più. Le affezioni della realtà e gli atti della spontaneità divengono sempre più differenti in grandezza: una causa iperorganica apparisce. Poichè se la reazione è di più in più indipendente dall'azione alla quale risponde, bisogna necessariamente che vi sia un centro che serve loro di limite comune, dove l'una arriva e donde l'altra parte. D'altronde esso non è punto un medio termine indifferente come il centro delle forze opposte della leva: è un centro che, per sua propria virtù, misura e dispensa la forza. Questo giudice, questo dispensatore dell'azione, è l'*anima libera*. — Così sembra apparire nell'impero della Natura il regno della conoscenza, della previdenza, e spuntare il primo albore della libertà. „

(1) MAUDSLEY, *Le Crime et la Folie*, p. 271.

(2) MICHEL, *op. cit.*, p. 180.

noi difensori del libero arbitrio, accettare nella sua portata e valutazione, se però venisse offerta in buona fede. Ma pur troppo non vorremmo che fosse un compromesso di parere contrario tra il sì e il no. A buoni conti, facciamo una semplice osservazione che vale a pesarla tutta. — O questa risoluzione di agire preventivamente sui motivi che si daranno battaglia in un momento futuro, è determinata fatalmente anch'essa dai motivi presenti; ed allora il dirla libera è una ben meschina furberia per far passare di contrabbando la responsabilità che altrimenti non può essere ammessa. O tale risoluzione è realmente libera; ed allora se la volizione presente non è determinata intieramente dai motivi presenti, come e perchè sarà fatalmente determinata dai motivi futuri la volizione futura? Se si tratterà di una crisi di passioni, di una tempesta, per così dire, nel cervello e nell'anima, avranno forse luogo dei limiti, più o meno responsabili e imputabili in causa qualora fossero stati preveduti: ma chi può dire che dentro questi limiti non ha proprio più affatto luogo la libertà? Un po'di logica risparmierebbe alle volte tante discussioni!

10. Così, per accennare ancora a questa, quando un po' più oltre il medesimo scrittore insegna coll'Horwicz, col Maudsley, coll'Herzen, col Fouillée, che l'uomo non nasce libero, ma lo diviene mediante i suoi propri sforzi, e lo diviene tanto più quanto più accumula di motivazioni atte ad essere maneggiate contro le passioni, stabilisce certo una cosa di molto senso qualora intenda dire (e nessun propugnatore della libertà potrebbe contraddire) che il poppante, poniamo, o il fanciullo fino a una data età, non gode l'esercizio del libero arbitrio, e quando giunge a go-

derlo vi si addestra vieppiù coll'uso, e rinforza via via colla ripetizione degli atti, colla rinnovazione dei propositi, colle abitudini, tanto la volizione buona e fondamentale in favore della virtù, come la malvagia che avesse preso in favore del vizio. Ma pure antecedentemente dovea esserci in germe la libertà, esservi, come direbbe uno scolastico, *in potenza;* ce ne dovean essere le condizioni essenziali nell'uomo appena costituito, quali sono il primo sentimento della vita che è la base dell'ordine soggettivo, e il primo raggio di luce intellettuale ch'è il fondamento dell'ordine oggettivo. Queste condizioni collo sviluppo degli atti loro, specialmente col sopraggiungere della riflessione e dell'autocoscienza, costituiranno il condizionato nella sua pienezza, ossia il libero arbitrio: il che però sicuramente non avverrebbe quando, come pare, si pretendesse far uscire questa facoltà meravigliosa, quasi per una specie di generazione spontanea, dal solo terriccio dell'ordine soggettivo ove la necessità domina in tutta la forza del suo impero fatale.

11. Ad ogni modo rimane ben constatato che in guisa più o meno plausibile la libertà vorrebbero ammetterla tutti; e che, se nel vortice dei sistemi se ne oscura talora il vero concetto, la coscienza umana di tanto in tanto vi gitta sopra degli sprazzi luminosi che la fanno scorgere anche agli occhi più cinti di nebbia. « Nessun uomo, scrive eloquentemente Jules Simon, può dubitare della propria libertà. Senza riflettere, senza domandarci in che la libertà consista, noi ci crediamo, noi ci sentiamo liberi. Tutti i nostri atti, i più umili come i più importanti, suppongono questa credenza alla nostra libertà. È questa credenza che ci induce a deliberare, che ci fa esitare, che ci rende

fieri o vergognosi della condotta che abbiamo tenuto. È pur essa che ci fa amare od odiare gli altri uomini, aver fiducia in essi od averne timore: non si prega un automa, non gli si dànno comandi, non ci si irrita contro di lui, non gli si è grati dei servigi resi. Per giungere a supporre che l'uomo non sia libero e ch'egli obbedisca ciecamente a certe influenze, bisogna aver molto ragionato, infilzato un gran numero di sofismi; e ancora non si riesce, dopo tante pene, che a uno scetticismo teorico, perchè la natura protesta sempre: non vi sono veri fatalisti che nei libri » (1). E neppure intieramente e coerentemente nei libri, aggiungo io.

(1) J. Simon, *La Liberté*, Paris, 1859, vol. I, p. 6.

XXIII.

Limiti della libertà bilaterale.

1. Aristotele riconosce i limiti della libertà... anche troppo! — 2. Limiti provenienti da difetto nell'*elezione*. — 3. Limiti da difetto nel *giudizio pratico*: istinto animale e umano. — 4. *Idem*: giudizio teorico e pratico-morale. — 5. *Idem*: opinoni, abiti, volizioni abituali e virtuali. — 6. Si riconferma la libertà. — 7. Ravvicinamento coi deterministi.

1. Dopo aver dimostrato l'esistenza della libertà bilaterale, siamo ben lontani dal negare le circostanze che talvolta ne impediscono o restringono o in qualsiasi modo ne fanno mancare l'esercizio; altro è ammettere dei limiti all'esercizio della libertà, altro è sopprimerla affatto.

Sentenza di Socrate era che — l'esser probi o malvagi non istia in noi — e questa sentenza vien censurata e confutata da Aristotele. Malgrado ciò, Aristotele stesso riconosce un limite posto alle nostre forze morali, riconosce che il grado della nostra virtù dipende in parte non da noi stessi, ma da qualche altra cosa che si sottrae al nostro libero volere. Dopo avere

pertanto provato contro Socrate che — l'esser buoni o cattivi sta in noi — pone questa obbiezione: « Forse qui taluno ci opporrà che se è in noi l'esser giusti o probi, dunque, volendolo io, potrò rendermi probissimo sopra tutti. » A cui risponde: « Questo non può farsi in modo alcuno. » E perchè? « Perchè ciò non è cosa che si generi (si acquisti). Che se taluno vorrà aver cura del corpo, non avrà per questo l'ottimo di tutti i corpi. A ciò è mestieri non solo aver curà del corpo, ma ben anco che il corpo sia bello e buono per natura. Il medesimo si dica dell'anima. Perocchè nè l'uomo sarà a sua volta probissimo sopra tutti, se anco per natura non sia tale » (1). Dove si vede che lo Stagirita sente tanto la forza dei limiti, che per poco non casca nella sentenza stessa da lui censurata, e certo il paragonare l'anima al corpo non gioverebbe molto a trarnelo fuori.

Comunque sia, è pure un fatto che l'uomo anzitutto non è autore del proprio essere, ed ha un' attività finita; poi, ch'egli nasce in condizioni psicologiche e fisiologiche da lui non scelte, che proviene da una

---

(1) *Et gr.*, l. I, c. IX. – Cfr. Rosmini, *Filos. della Morale*, ediz. cit. p. 341, n. 2. — Aristotele che tanto critica Socrate, ne riproduce sovente egli stesso la dottrina in modo indubitabile: " Tutti credono che ognuna delle qualità morali che noi possediamo si trovi in qualche misura in noi per la sola influenza della natura. Così noi siamo disposti a divenir equi e giusti, savii e coraggiosi, ed a sviluppare altre virtù, dal primo momento della nostra nascita. „ (*Et. Nic.*, VI, 11). E poco dopo: " Quanto alla disposizione naturale, essa non dipende evidentemente da noi; per una sorta d'influenza tutta divina essa si trova in certi uomini che hanno davvero, si può dire, una buona fortuna. „ (X, 10). E ancora: " La prima condizione, è che il cuore sia naturalmente portato alla virtù, amante del bello, ed avverso al turpe. „ (Ivi). Mi spiego tuttociò con una forte intuizione dei limiti inerenti alla libertà. Invece lo Schopenhauer colla sua teoria del carattere vuole davvero che tutte le virtù e tutti i vizii siano innati, cosa cui dice opporsi solo la *Rockenphilosophie* (filosofia da conocchie, da comari che filano). Ma da ciò è condotto a negare la mo-

stirpe data, vive in un dato ambiente etnografico e storico, cresce in una data società con una data educazione, è soggetto a morbi, a passioni, a stimoli, a influenze diversissime esterne ed interne: come l'esercizio della sua libertà non sarebbe variamente limitato da tutte queste circostanze? L'uomo è libero, non indipendente: potente, non onnipotente. Pure quando tutte queste cose non vengano ad offuscare la limpidezza della riflessione, non tolgano la chiarezza e continuità della coscienza, non c'inducano in uno stato affatto morboso ed anormale, basterà che abbiamo la netta visione dell'obbligo morale opposto alle lusinghe dell'egoismo per costituire la nostra libertà; la quale, applicandosi ai casi particolari che la vita ci offre, può, di sua energia imputabile e responsabile, o ingrandire via via le sue forze e rendersi vieppiù libera dalle influenze eterogenee stringendosi alla virtù, o indebolirsi e rendersi sempre più schiava degli impulsi stranieri alla ragione, al vero, alla giustizia assoluta, divenendo così, come osserva in qualche luogo Aristotele, responsabile della propria irresponsabilità. Il

---

dificabilità del carattere, che non si può proprio negare, e non negano neppure i più serii deterministi. Egli dice che " nessuna influenza morale può aver per risultato altro raddrizzamento che quello della *conoscenza*, e l'impresa di voler correggere i difetti del carattere d'un uomo con discorsi e sermoni di morale, e di trasformare così la sua stessa natura e la sua moralità, non è meno chimerica che quella di cangiare il piombo in oro, sottoponendolo a un'influenza esteriore, o di condurre una quercia, mediante una coltura accuratissima, a produrre albicocche " (*op. cit.*, p. 107). E cita Teognide: διδάσκων — οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν. Potrebbe anche citare Euripide (*Fragm.*, 805, Wagner):

> Pari a bronzo è natura, e, se alla colpa
> Talun si volse, indarno affanni e cure
> In eterno tu adopri a farlo buono.

Ma questa parrà anche ai deterministi, che ammettono la modificabilità del carattere, un'evidente esagerazione smentita dai fatti.

motto di Seneca *velle non discitur,* se avesse un senso contrario a questa verità, sarebbe evidentemente falso; poichè vi ha certo una educazione del volere, ed esso anzi è una facoltà più d'ogni altra umana αὐτοδίδακτος (1).

2. Per enumerare le forme principali in cui nel caso concreto si presentano i limiti venendo a impedire o restringere l'esercizio della libertà, ricordiamo come l'atto libero consiste in *un'elezione tra le volizioni opposte,* che sta in quel primo determinarsi della volontà a volere piuttosto una cosa che l'altra; e insieme in un *giudizio pratico* con cui, in conformità di quest'elezione, si accresce il prezzo e valore di quel bene dalla parte del quale si determina la volontà, acciocchè esso sempre più la vinca sopra gli altri che gli fanno concorrenza. Ora i limiti della libertà provengono appunto da difetto nell'uno o nell'altro di questi due aspetti sotto i quali si può considerare l'atto libero.

L'elezione viene a mancare, da quanto s'è detto,

a) Quando manchi una ragione sufficiente per suscitare l'attività elettiva. La qual ragione sufficiente non c'è finchè non ci si manifesti riflessamente e consapevolmente allo sguardo intellettuale il duplice ordine di beni soggettivi ed oggettivi, il dovere assoluto e il diletto o vantaggio proprio, che traggono all'atto suo questa facoltà derivata. Quindi non ha luogo nei fanciulli che per mancanza di sviluppo sono ancora immersi nella sfera dei beni soggettivi, tra i quali havvi sicuramente spontaneità ma non si saprebbe come po-

(1) È però anche di Seneca la sentenza: *Non dat natura virtutem; ars est bonum fieri.*

tesse avervi una vera elezione libera. E difatto gli scrittori non parlano quasi mai della libertà dell'uomo, se non a proposito del suo operare morale, o almeno s'accalorano intorno alla libertà in genere per difendere sopratutto questa libertà morale: ond'è che la libertà vera è contemporanea nell'uomo al principiare del vizio e della virtù e richiede quell'età che il popolo con molto senno filosofico suol chiamare l'*età della discrezione del bene e del male.*

b) *Quando manchino due o più beni incompatibili tra loro e tra cui debbasi scegliere.* Poichè potrebbe darsi benissimo che la prima volta che si svela agli occhi dell'uomo l'ordine morale, il dovere, questo si trovasse in pieno accordo col bene soggettivo; allora i due beni insieme cospiranti susciterebbero nell'animo una sola volizione e quindi mancherebbe l'atto libero. — E se fosse un bene solo, l'anima sarebbe libera d'appigliarvisi o no, per la libertà che si denominava nelle scuole e nei trattati *libertà di contraddizione?* Rispondo: la volontà non sceglie mai nulla se non *sub specie boni,* e parimente non rigetta mai nulla se non *sub specie mali.* Quindi l'uomo può rifiutare un bene conosciuto solo quando abbia giudicato esser un bene il non voler quell'oggetto, d'altronde buono: nel quale caso si vede che sono ancora due i beni, l'oggetto buono e il bene di rifiutarlo per qualche motivo vero o supposto; se no, no.

c) *Quando si abbia cognizione diretta e sperimentale d'un bene infinito e d'ogni parte perfetto:* allora, s'è già detto, la volontà è intieramente determinata.

3. L'atto della *forza pratica,* che s'immedesima almeno per gli apici coll'elezione, è un giudizio pratico

con cui l'uomo pronuncia maggiore un bene a preferenza dell'altro e trascina, diremo così, verso di esso tutto il soggetto. Questa attività adunque che trae il soggetto verso il bene prescelto è essenziale alla libertà stessa; ed una facoltà di determinarsi liberamente, priva di qualsivoglia grado di forza pratica, sarebbe una contraddizione. Ma essa può venire in lizza con altre attività inerenti alla natura dell'uomo, le quali possono quindi o sopraffarla o porle dei limiti. Ora l'atto imperato con cui il soggetto si appiglia al bene prescelto può certamente essere violentato; ma anche l'atto elicito nell'interno della volontà stessa può essere necessitato od almeno in qualche modo limitato dalle seguenti cause:

a) *L'istinto animale.* Esso prevale alla forza pratica della libera volontà: — 1° quando questa non è ancora sviluppata, come ad esempio nei bambini in cui la libertà oltre al limite già accennato trova pure il presente, — 2° quando una tale forza pratica c'è ma è legata nella sua operazione, come nel sonno, nel sonnambulismo, nell'ipnotismo; in cui venendo meno la continuità e identità della percezione dell'Io, ossia dell'autocoscienza, l'uomo, sebbene conosca talora quel che fa, tuttavia non può giudicare con intiera consapevolezza ed operare secondo un pieno giudizio, — 3° o quando la forza pratica della volontà è del tutto sopraffatta dalla violenza e celerità dell'istinto, sia *A*) per qualche morbo fisico, come negl'idrofobi, nei furiosi, nei mentecatti e negli uomini presi (colpevolmente o no) da passioni sopraeccitate indomabili; sia *B*) per difetto contratto dalla nascita stessa, onde, per una sorta di mostruosità attestata dalla storia medica, si contraggono talora anche istinti addirittura animaleschi; sia

C) per un' abitudine od una piega ricevuta in qualunque modo (1).

In generale l'istinto animale, come essenzialmente egoistico, rilutta al bene oggettivo, e tale riluttanza, che tenderebbe ad asservire la libera volontà, nel Cristianesimo è conosciuta sotto il nome di *lotta della concupiscenza contro la volontà,* ed è chiamata nelle Scritture *volontà della carne* la volontà che cede e va dietro all' istinto medesimo. Il fallo originario, secondo la dottrina cristiana, ha influito certo molto in questo fatto, sia indebolendo la forza pratica direttamente, sia rompendo il nesso dinamico tra le potenze umane col rendere le inferiori ribelli e contumaci alla superiore: ma il libero arbitrio non è distrutto; è ferito, non morto. — Si osservi poi che per lo più l'attività dell'istinto animale operando con violenza e celerità porta la sua azione sull'atto esterno fino a dominarlo, ma se la libertà dalla sua rocca interna contrappone ad essa l'atto elicito anche senza aver forza da farlo prevalere, non è ancora sedotta e la moralità rimane salva: solo se l'istinto riesce a strappare alla libertà già così rinchiusa il consenso per la volizione opposta alla legge morale, allora ella è vinta del tutto con maggiore o minore responsabilità secondo i casi.

b) *L'istinto umano.* Gli atti dell' istinto umano sono la tendenza alla propria grandezza, alla società, alla gloria, alla scienza, la simpatia, l'amore, ecc., che spesso si mettono in collisione colla volontà quando essa vorrebbe mantenere la legge dell'ordine assoluto ed oggettivo. Ora quest' istinto piglia in gran parte i *materiali* dall' istinto animale: l'amore si sa; la sim-

(1) Vedansi raccolti di tali esempi da medici insigni nell'*Antropologia* del Rosmini, nn. 675-7.

patia dall'immaginazione; l'amicizia confina talvolta coll'amore e ne prende una cotal tinta che la rende più viva ed animata, vivendo anch'essa poi di reminiscenze e di immagini; la socievolezza trae l'esser suo dalla somiglianza della natura umana e dai bisogni scambievoli, cose tutte che ci vengono indicate dai sensi; l'alimento della gloria è il suon della voce, onde suol pingersi la fama suonante la tromba, ecc. La *forma* però ce la mette la ragione, la quale lavora in modi ammirabili la materia datale dai sensi, la sublima, la trasforma, la amplifica, la spiritualizza, la indìa. — L'*istinto umano* è quindi un potente alleato dell'*istinto animale* che da questo invigorito spesso vince la prova contro la libertà, cercando, piuttosto che sorprenderla od espugnarla a forza, di piegarla e corromperla con sofismi di ragione. Un'espressione scritturale potrebbe forse convenire a quest' istinto, *voluntas viri* contrapposta a *voluntas carnis*.

4. — c) *Il giudizio teorico*. Talvolta gl'istinti agiscono direttamente, tal'altra per mezzo dei giudizii che presiedono alle operazioni tirando la volontà a farli piuttosto ad un modo che all'altro e ponendo così un ostacolo alla forza pratica della libertà. L' importanza del giudizio teoretico si vede specialmente nei pazzi in cui, o per difetto negli organi del senso esterni ed interni, o per mancanza di *forza unitiva*, cioè di quel nesso dinamico che collega le diverse potenze tra loro, o per fulminea rapidità con la quale sopraggiungono i moti istintivi impedendo la riflessione od almeno rendendola leggierissima, son trasportati a giudizii falsi che inducono l'uomo a fare e dir cose contrarie a quelle che farebbe e direbbe se interamente libero. I pazzi operano in modo disordinato, perchè vivono in

un mondo di cognizioni disordinato (1). Lo stesso dicasi degli uomini che sono sotto l'impero di qualche forte passione, la quale ne disguida i giudizii speculativi. Ed in proporzione ripetasi anche di quelli che per qualche motivo si lasciano andare troppo agevolmente a persuasioni gradite e sùbite, trasaltando con leggerezza i passi necessarii a formarsele e pronunciando così il giudizio senza che un debito confronto fra i termini sia preceduto: il che veramente si deve dire piuttosto *pregiudicare* che giudicare, e la sentenza *pregiudizio* non giudizio.

d) *Il giudizio pratico-morale.* L'atto della *forza pratica,* intorno a cui andiamo discorrendo, può venir meno nel mentre l'anima sta pronunciando questo giudizio pratico medesimo, per qualche caso straordinario, accidentale, per lo più colpevole in causa. Non già che agli occhi dell'anima cessi dall'esser presente la verità morale che attentamente contemplata suscita la detta energia; ma l'anima se ne distrae, non riguarda più fissamente in essa, e la luce del vero non la ferisce, per così dire, che di traverso: a quella guisa che la luce d'un corpo rimbalza in un occhio distratto e fisso in altra parte non producendovi che un' impressione languida ed inefficace.

5. — *e*) *Le opinioni.* Vi hanno talora negli uomini opinioni invincibilmente erronee che vincolano e limitano la libertà. Chi può misurare il grado di seduzione che esercita sullo spirito l'educazione, l'autorità dei

(1) " La giustizia criminale, osserva il Rosmini, non toccherà dunque la sua perfezione fino a tanto che non dia il suo peso anche a questa considerazione nell'applicazione delle pene, fino a tanto che non cessi dal considerare i convinti di qualche misfatto sotto un solo punto di vista, quello di delinquenti, e non cominci a considerarli altresì sotto l'altro

maggiori, le sentenze udite pronunziarsi come certe fin dall'infanzia, le credenze ricevute universalmente da tutti, e respirate, a dir così, coll'aria? Chi può dire qual rincalzo non ricevano poi queste opinioni dalle naturali passioni che loro si associano, dall'istinto e dai sentimenti non solo animali, ma anche i più elevati dell'uomo, quali la magnanimità, il patriottismo, la gloria, l'amore, la pietà, e quanto può avervi nell'animo umano di splendido e di prossimo a virtù? Ciò spiega il fatto di molti uomini malvagi e generosi ad un tempo, aventi nella propria natura elementi sublimi pel bene e pel male, come il *Corsaro* di Byron.

f) *Gli abiti, e le volizioni abituali e virtuali.* Che gli *abiti* contratti limitino ed impediscano la libertà colla forza e prontezza con cui producono l'atto, è cosa evidente. — Ma nell'uomo ci sono anche sovente, oltre ad essi, delle *volizioni abituali,* vale a dire dei propositi già fatti e decretati, nè mai più ritrattati. Queste volizioni, benchè diminuiscano la libertà, sono però state libere nell'atto di volizione attuale con

---

punto di uomini sciaguratamente ingannati ed illusi, fino a tanto finalmente che non tolga a considerare le pene nè meramente come *vendicative della giustizia,* nè meramente come *repressive della spinta criminosa,* ma ben ancora come *medicatrici* del disordine intellettuale a cui spesso è in preda colui che vien condannato come colpevole. Sotto questo punto di vista, che non è solamente umano, caritatevole, religioso, ma che appartiene alla più stretta giustizia, merita ogni considerazione da' savii governi il *sistema penitenziario.* „ (*Antrop.* n. 736). Queste son savie parole, e liberali e ardite al tempo del filosofo roveretano; ma oggidì è in voga una scuola che considera il delinquente soltanto come ammalato (Lombroso e compagnia) negando la libertà. I soliti eccessi degli uomini! Da qualche tempo però si nota in Europa una salutare reazione contro tali estremi di cui in addietro abbiamo additate le conseguenze, e pare abbia luogo un ritorno pronunziato al giusto mezzo tra essi. Infatti le teorie del Lombroso e della cosidetta, e mal detta, scuola italiana furono sfatate (dopo i lavori del Ferré, del Brouardel e del Manouvrier) dal Congresso criminale di Parigi e da quello più recente di Bruxelles.

cui si è formato quel proposito. Ad esempio un uomo che abbia determinato di uccidere un suo nemico, senza più richiamare questa determinazione, al subito vederlo anche dopo molto tempo è portato a precipitarsi su di lui. — Le *volizioni virtuali* poi sono un fatto misterioso, ma pure un fatto: e s'intende per esse un'intima disposizione della volontà, data la quale, ella, al presentarsele d'un certo oggetto, ancorchè per innanzi da lei non conosciuto, impetuosamente ed irresistibilmente lo vuole, come quella che è già piegata a quella parte quantunque ella stessa ignori questa sua inclinazione, e ciò a cui questa sua inclinazione la conduce. Indubitatamente si dà nell'uomo un cotale stato della volontà già prevenuta, già inclinata verso a qualche cosa di vago che non conosce ancora o meglio che non avverte, ma che rivelatosele appena, ella il ravvisa tosto per quello appunto che segretamente volea, che andava cercando, e dice a sè medesima: « Questo è l'oggetto da me bramato, questo è ciò a cui tendeva il mio affetto prima cieco ed incerto » (1). Sono voli-

(1) « Tale si è il fatto psicologico voluto dipingere (dal Manzoni) nella storia di Gertrude ancora giovanetta nel monastero; quando prima ella s'udì parlare dalle compagne di conviti e di veglie e sollazzi, che tosto trovò sè stessa tutta cangiata. — Queste immagini, dice ivi non il romanziere ma lo storico dello spirito umano, cagionarono nel cervello di Gertrude quel movimento, quel bollore che produrrebbe un gran paniere di fiori appena colti collocati davanti ad un'arnia. — Più sotto narra una gran mutazione nello stato e condizione della fanciulla dicendo che Gertrude, varcata la puerizia s'innoltrava in quell'età così critica nella quale par che entri nell'animo quasi una potenza misteriosa che solleva, adorna, rinvigorisce tutte le inclinazioni, tutte le idee, e qualche volta le trasforma, o *le rivolge ad un corso impreveduto*. – Questo *corso impreveduto* suol essere segretamente diretto da quella che noi diciamo una *volizione virtuale*, la quale si rivela, cresce, si fa possente mediante lo sviluppo di quegl' istinti co' quali ella ha dell'affinità e dell'analogia, e si completa finalmente rompendo in una volizione attuale quando trova realmente il suo proprio oggetto » (Rosmini, *Antrop.* n. 752).

zioni virtuali quelle che si manifestano nell'uomo mostrando alle volte un artista (oppure un birbante) in chi meno sarebbesi creduto. Nei ragazzi, in modo speciale, di siffatte volizioni sbocciano improvvisamente. Ancora secondo la dottrina del cristianesimo, la mala disposizione che il peccato originale pone nell'uomo consiste pure in una di queste *volizioni virtuali:* come si risolvono in fatti di volizioni virtuali i casi di atavismo che la scienza talora viene constatando apertamente (1).

6. Riconosciute pertanto con tutta lealtà le principali forme di limiti che nei casi particolari restringono l'esercizio del libero arbitrio e qualche rara volta lo impediscono al tutto, torniamo però nuovamente a insistere e confermare che nell'andamento della vita normale questo libero arbitrio impera nell'uomo: anzi è l'uomo stesso in quanto siede arbitro tra il dovere, la cui esigenza obbligatoria risplende alla riflessione

(1) Ecco come s. Agostino ammetta, oltre gli altri limiti, l'atavismo e l'ereditarietà anche dei peccati attuali: " Non bisogna maravigliarsi che l'ignoranza lo impedisca (l'uomo) d'avere una volontà libera per scegliere il bene, nè che per la resistenza abituale della carne, *le cui forze si sono in qualche maniera naturalmente accresciute per la successione dei tempi e degli uomini mortali* (*violentia mortalis successionis*), egli veda ciò che bisognerebbe fare, e ch'ei lo voglia senza poterlo adempire " (*De. lib. arb.*, l. III, c. 18). Parrebbe che Dante neghi al contrario l'ereditarietà del bene coi noti versi del Purgatorio (VIII, 121):

Rade volte risurge per li rami
L'umana probitade: e questo vuole
Quei che la dà, perchè da lui si chiami.

Ma se *rade volte,* dunque *talvolta*, e il senso di tutto il luogo dantesco lo dice. Del resto neppur qui è da esagerare, alimentando pregiudizii di caste orgogliose o di scapigliate dottrine. Ho tanto detto in favore della libertà, e tanto mostrato come per essa l'uomo è vero autore della sua condizione morale, della sua nobiltà migliore e maggiormente apprezzabile, come pure della sua peggiore e più spregevole malvagità, che non ho timore d'esser legittimamente frainteso a questo riguardo.

cosciente senza poter mai essere totalmente offuscata, e il piacere che sollecita colle sue lusinghe ogni egoismo.

Concesso pure che in un atto speciale entro uno qualunque di questi limiti la libertà sia rimasta angustiata e quasi oppressa, passato che sia il brutto momento e ripreso il suo posto, può, come s'è detto per bocca degli stessi più autorevoli deterministi, armarsi contro una ripetizione di questo fatto, aumentare coll'accumulamento quella forza ch'è stata vinta dapprima, e pigliare il soppravvento sul limite stesso riuscendo anche a rimuoverlo per sempre (1). — Quando poi tal limite abbia le sue radici nei giudizii o nelle opinioni, potrà imbarazzare in qualche applicazione particolare della legge morale, ma un animo che di mezzo al flusso e riflusso delle cose umane si volge con desiderio al vero e si attacca con nobile semplicità al bene disinteressato quale glielo addita l'intelligenza, ha già vinto una gran battaglia morale, è già virtuoso con questo solo, ed ha per sè molte probabilità di liberare il suo spirito dai limiti che lo circondano: l'assoluto e il disinteressato lo libereranno ognor più dal relativo.

---

(1) Naturalmente non parliamo qui delle condizioni fisiologiche, specialmente del sistema nervoso, che potrebbero perpetuare il limite e renderlo affatto irremovibile. Discorriamo, s'intende, dell'uomo e della vita normale, di cui le convenienti condizioni fisiologiche sono parte integrante. A chi ci facesse dunque un'obbiezione di questo genere potremmo rispondere coll'espressivo, benchè non sublime, paragone del Bonatelli: « Supponiamo che si discutesse dell'arte culinaria e un abile cuoco sostenesse che la perfetta preparazione d'un piatto dipende da certe determinate condizioni, come sarebbero il fuoco più o meno ardente, le proporzioni degli ingredienti, la qualità di questi, ecc. E uno saltasse su a dire: Ma voi avete dimenticato una circostanza essenziale! Se la casseruola avesse un buco nel fondo, a che vi gioverebbe tutto il resto? O se, mentre sta cuocendo, crollasse la casa? » (*Memoria cit.*, p. 11-2, n).

7. Su questo terreno, evitate le esagerazioni dei fatalisti da una parte e degli indifferentisti dall'altra, c' incontriamo e ci accostiamo assai con quei deterministi cui la coscienza della libertà ha forzato la mano e la logica. Il D'Ovidio forse vorrà adattare all' insieme della dottrina da noi esposta le parole che rivolge ad altri i quali certo le meritano maggiormente: « È la teorica del libero arbitrio ridotta a minimi termini, fattasi cauta e conciliante, foderata ben bene di determinismo. » Sia pure, e ci ricordi anche, se così gli piace, la sentenza *non esservi posto più incomodo per l'errore che vicino alla verità*. Fin troppo facile sarebbe, dopo quanto s'è visto in addietro sulle confessioni dei più illustri avversarii, ritorcere quelle parole e questa sentenza ai deterministi con assai maggiore opportunità e aggiustatezza: invece amo meglio osservare che la ragione e il torto non si separano a colpi di sciabola, che la natura umana è troppo complessa per poterla abbracciare con dottrine soverchiamente esclusive, che ogni idea larga deve avere questa caratteristica di evitare gli estremi. — Dopo di che mi piace conchiudere l'argomento colle parole d'uno scrittore già menzionato, che professa caldamente il determinismo e combatte vivamente il libero arbitrio, ma in fondo termina per accettare ciò che v'è di vero nell'uno e nell'altro. « Sappiamo guardarci, egli scrive, dall'avere nelle nostre forze una fiducia esagerata. Se è bene sapersi liberi, non lo è guari meno ricordarsi che questa libertà ha dei limiti, non solo al di fuori, ma ancora al di dentro di noi stessi, e che se non abbiam preso cura per tempo di rimuovere al più possibile questi ultimi, mediante una specie di *self-government* intimo ed esercitantesi ad ogni minuto ed in tutte le occasioni, noi siamo minacciati d'esser rinchiusi, al momento dell'atto,

in un cerchio ristretto e senza uscita. — Nulla sarebbe più sfavorevole al nostro sviluppo, che la credenza in non so quale libero arbitrio illimitato, onnipotente, non soggetto ad alcuna regola. Quanto il fatalismo radicale ci assopisce, altrettanto questo liberalismo esaltato rischierebbe di farci perdere la testa. I filosofi che si erigono in campioni di siffatta dottrina, non dubitano probabilmente, a loro onore, del tristo servizio che renderebbero ai loro simili, se giungessero a convincerli della sua realtà, e a persuaderli che si debbono comportare in conseguenza. Ben lungi d'essère una salvaguardia, essa dottrina costituirebbe a bella prima un vero pericolo pubblico. — Che diverrebbe, in effetto, la moralità, si domanda giustamente il Marion, se tutti si figurassero che la libertà rimane sempre intera, qualunque cosa si faccia, ch'ella non dipende da alcuna condizione e ch'ella sopravvive a tutti i fatti? Qual sorveglianza eserciterebbe sopra sè stesso un uomo che crede davvero essergli sempre possibile di rompere tutti i legami con uno sforzo della sua volontà, e di prendere, più tardi, una risoluzione che gli costa troppo quest'oggi? Se tale convinzione potesse seriamente prevalere, non vi sarebbe peggior dissolvente morale. Dubitar troppo della libertà ci rende vili; ma presumere troppo dei nostri sforzi ci rende illusi, e distrugge in noi la prima delle virtù, vale a dire la *vigilanza* » (1). — Anche Amedeo Fichte in questo sentimento scrive: « L'esercizio e l'attenzione, la *vigilanza* su noi stessi devono esser continui, e nessuno senza sforzo incessante è sicuro della sua moralità; nessun uomo viene confermato nel bene » (2). È il

(1) Marion, *La solidarité morale.* — L. Michel, *op. cit.*, p. 198-200.
(2) G. A. Fichte, *System der Sittenlehre*, 1789, IV, p. 254.

motto *si vis pacem para bellum*, applicato alla vita morale. — Ma dubitare della propria volontà, negandole ogni iniziativa, ogni forza propria, ha detto egregiamente Guyau, supporre che non si possa mai fare un passo verso altrui senza esser mosso da un egoismo cosciente od incosciente; mettersi così nell'impotenza logica di dire in faccia all'ingiustizia « Io non voglio », in faccia alla giustizia « Io voglio e vorrò sempre », sarebbe questo un sopprimersi per davvero da sè stessi, un colpirsi a un tempo nella propria essenza e nella propria dignità (1).

(1) Michel, *op. cit.*, p. 205. — Cfr. Renouvier, *Critique Philosophique*, I, p. 230-1.

XXIV.

La libertà umana e la libertà divina.

1. Possibile obbiezione degli spiritualisti. – 2. Il libero arbitrio è un pregio o un difetto? – 3. Limite costitutivo della libertà bilaterale e sua relazione cogli altri limiti. – 4. Indeterminatezza e necessità: una similitudine. – 5. Tre fasi della libertà umana, *atto morale, virtù, santità:* la libertà divina è la santità per essenza. – 6. Libertà ed impeccabilità divina conciliate dal Bonatelli. – 7. *Libertas maior* e *libertas minor* secondo s. Agostino: la necessità morale o di convenienza in Dio. – 8. Ragione profonda del libero arbitrio nelle creature intelligenti: Dante e Milton. – 9. Esagerazione degli Stoici: illusione dialettica. – 10. Libertà e necessità nell'amore che Dio ha verso sè stesso e nell'amore che ha verso il creato. – 11. Difesa della dottrina rosminiana intorno la necessità morale della creazione: s. Dionigi, s. Agostino e s. Tommaso: ardita sentenza del Dottore affricano. – 12. Bella pagina del Rosmini sulla libertà divina.

1. Così adunque sarebbe risolto definitivamente il problema proposto, dopo i molti tentativi e le vive discussioni a cui ha dato luogo nelle diverse e successive fasi del pensiero umano. E con la soluzione da me presentata son lieto d'aver potuto, mi pare, far la debita parte alle ragioni degli avversarii, col determinare mediante le verità parziali in esse con-

tenute la verità totale, assai complessa per fermo, che alla morale, alla vita, tanto importa di propugnare. — Le verità recise e complete, ha detto non so più chi, sono rare come gli uomini perfetti: o diremo meglio, il pensiero umano, a un certo grado di riflessione e in certi argomenti delicati e profondi, difficilmente le può definire in breve cerchia; più difficilmente ancora il linguaggio umano esprimerle in secche proposizioni. L'esame largo delle ragioni pro e contro, la critica serena e imparziale delle opposte sentenze può solo condurre l'intelletto a una comprensione illuminata del vero; ed è questa la via che ho cercato a mio potere di battere.

Ora potrei finir qui il mio lavoro, se non mi rimanesse il desiderio di toccare almeno un'ultima questione, quella della *libertà divina*, non certo identica ma sì connessa all'altra della *libertà umana*.

Chi non vede infatti tale connessione? Collocata l'intima natura del libero arbitrio nella suprema scelta morale tra l'ordine soggettivo e l'ordine oggettivo, anzi ricavati da questa natura gli argomenti più validi e quasi, oserei affermare, la dimostrazione matematica della sua esistenza nell'uomo, è al tutto naturale che sorga nella mente di filosofi spiritualisti una domanda gravida di mille difficoltà: — Se tale è il vero concetto del libero arbitrio ne è, o no, Iddio fornito? Se ne è fornito, vi ha dunque in Dio lotta tra l'ordine soggettivo ed oggettivo, tra il piacere e il dovere, tra il bene e il male? Se non ne è fornito, non è Dio adunque libero, Egli che crea i liberi? *Qui fecit aures non audiet, et qui finxit oculos non considerat?* — Ho tenuto conto delle ragioni dei positivisti senza farmi rincrescere: è più che giusto tenga quindi anche conto di questa ragione che potrebbero

oppormi gli spiritualisti, tanto più che sarebbe per me un argomento *ad hominem*, professando io, come non ne ho sicuramente fatto mistero al lettore, lo spiritualismo più aperto e più impenitente.

2. Per decidere se un attributo convenga o no a Dio, quale l'ammettono i pensatori teisti, il miglior metodo è evidentemente quello di esaminare se l'attributo in questione viene ad essere un pregio, una perfezione, un bene, ovvero al contrario un difetto, una limitazione, un male. Orbene, poniamoci il quesito: — Il libero arbitrio è una cosa od è l'altra? — Si capisce subito che non sarebbe ancora una risposta piena a detto quesito la citazione delle parole di Dante riferite in addietro che la libertà dell'arbitrio è il maggior dono e più apprezzabile fatto da Dio alle creature intelligenti; poichè un dono può essere preziosissimo in sè oppure riguardo al bisogno che se ne ha, come in certi casi il ferro può essere più prezioso che l'oro o il diamante, l'acqua spesso più utile di un vino generoso, e persino, se guardiamo la preferenza che ha usato Dio nella creazione dell'universo, in un certo senso il bene può esser posposto al male da cui si ricavi un bene maggiore. Qui dunque è appunto il caso di un buon *distinguo*,

> Chè quegli è fra gli stolti bene abbasso
> Che senza distinzione afferma o niega
> Così nell'un come nell'altro passo (1).

Distinguiamo pertanto: rispetto all'uomo ed alla condizione terrena di lui, la libertà dell'arbitrio è certamente un dono pregevolissimo che lo rende autore

(1) *Parad*, XIII, 115-7.

della propria perfezione morale: in sè e assolutamente parlando questa stessa libertà è difettosa assai di fronte a un volere perfettamente determinato al suo oggetto proprio, il bene, senza possibilità di deviazione, di oscillazione, di pendenza al male, qual' è, senza dubbio il volere divino e, secondo la dottrina cristiana, il volere umano nella condizione beatifica dell'altra vita. Per conseguenza se a Dio, assolutamente santo, assolutamente impeccabile, negheremo questa libertà umana, non negheremo certo una perfezione intrinseca; ma ammettendo in Lui una determinazione totale senza la minima esitazione possibile tra il bene o il male, tra il ragionevole e l'irragionevole, tra il giusto e l'ingiusto, gli riconosceremo quella natura supremamente morale, santa, impeccabile, che se ci mostra per un lato la necessità, per l'altro ci mostra eziandio la più ampia e sconfinata libertà vera.

3. Attenda il lettore che la discussione diventa ardua quanto forse interessante. Si è parlato poco addietro de' limiti della libertà bilaterale, e fra questi s' è annoverato la cognizione diretta e sperimentale d'un bene infinito d'ogni parte perfetto. Ma la libertà bilaterale medesima non è a sua volta costituita da un limite? Non è un limite, un difetto, la mancanza di cognizione che rende possibile il libero arbitrio? Noi non abbiamo ammesso che sia un' ignoranza totale, come forse intendevano Socrate e Platone, ma certo è un diverso modo di conoscenza che si risolve in un' ignoranza parziale: vale a dire vi è tanta conoscenza da lasciarci responsabili se non mettiamo al servigio di essa la nostra libera attività, non ve n' è tanta che basti a determinarci di per sè. E dunque se la libertà bilaterale è costituita da questo limite, da

questo difetto di conoscenza, la cognizione piena non sarà, anzicchè un limite, la remozione di esso, la sottrazione d'una quantità negativa che l'algebra insegna equivalente all'addizione d'una quantità positiva, insomma non un impiccolimento ma sì un ingrandimento? E quella cognizione, se pur vuol dirsi un limite della libertà bilaterale, non sarà nello stesso tempo un allargamento della libertà unilaterale? E la volontà che in tal caso filosofi, teologi, moralisti chiamano *necessitata*, non sarà invece *libera* più che mai d'ogni legame, d'ogni impedimento che la trattenga dal precipitarsi secondo il suo anelito verso il bene ch'è oggetto de' suoi desiderii?

A siffatta interrogazione rispondo che credo esser vero quello che dissi prima e insieme quello che dico ora (è naturale, se no non lo direi); e che si deve ritenere a un tempo, ma sotto diversi rispetti, che la cognizione piena è un limite della libertà bilaterale, e che la cognizione monca sulla quale si fonda la libertà bilaterale è un limite riguardo a una libertà più ampia; ancora, che la volontà la quale dicesi *necessitata* rispetto alla libertà bilaterale, può essere vieppiù libera rispetto a quella più ampia libertà.

La libertà bilaterale, lo ripeto, è costituita da uno stato di cose assai imperfetto nell'insieme della persona umana e in genere della persona intelligente: essa è dovuta a una deficienza che pone in lotta fra loro la cognizione materiale e la cognizione formale, l'ordine soggettivo e l'ordine oggettivo, la legge del dovere e la legge del piacere; la qual deficienza se pur non toglie la responsabilità della scelta tra i due partiti, se anzi rende questa scelta libera e appunto in sommo grado responsabile, non sarebbe qualora i due modi di cognizione, i due ordini di bene, le due

leggi fossero composte nell'armonia d'una conoscenza perfetta e sotto ogni rapporto completa. — Ora questa condizione difettuosa, questa mancanza, in che senso si può dire ch'è un limite di libertà, e in che senso si può dire che costituisce la libertà?

Essa è un limite rispetto alla libertà della volontà di giungere direttamente a quel bene per cui è fatta; tolto il qual limite, come nell'altra vita, essa vi si precipita con moto assolutamente determinato, sicchè l'unione sua col bene assoluto riesce un fatto *determinato* e, sotto questo aspetto, *necessitato*, come necessitato e determinato è qualunque fatto quando vi siano le cause e le circostanze richieste, nè si oppongano impedimenti. Sempre in questo significato, siffatta libertà che produce il suo atto intieramente conforme alla propria natura pur in modo determinatissimo, è più perfetta che la libertà bilaterale; e in questo senso altissimo parla s. Agostino quando dice che il poter fare il male non è dell'essenza piena della libertà e quindi questa è più perfetta in Dio, e nei comprensori, liberi non solo dal fare il male, ma dal poterlo, poichè non sono nello stato di via e nei limiti in cui noi ci troviamo. — All'opposto, tale condizione manchevole non si può più dire un limite rispetto alla libertà bilaterale in quanto questa libertà si oppone al concetto di *determinazione* e si accosta a quello di autonomia intrinseca; rispetto a questo concetto di libertà *indeterminata* ad un atto piuttostochè ad un altro, all'uno dei quali atti si determina autonomamente e più di suo moto proprio esplicando una maggiore energia, è invece un limite la cognizione svelata e sfolgorante del bene assoluto che determina la volontà e la necèssita all'unione. Così se la deficienza di cui discorriamo può ritenersi come un

limite, un impedimento al libero moto dell'anima intelligente, non può confondersi tuttavia coi limiti della libertà bilaterale nostra, chè anzi di questa è la condizione essenziale e costitutiva.

Per la ragione dei contrari, la determinazione che segue rimuovendo questo limite, se è il contrapposto della libertà bilaterale e quindi può dirsi *necessità*, non è sempre il contrapposto d'ogni libertà, anzi può essere la manifestazione d'una libertà più alta e più ampia. Allorchè filosofi, moralisti, teologi chiamano volontà *necessitata* una volontà determinata all'atto dalla cognizione piena e sperimentale del bene assoluto, e viceversa denominano *libertas a necessitate* quella d'una volontà indeterminata per l'assenza di tale cognizione, adoperano il termine *necessità* in antitesi alla libertà bilaterale, alla libertà meritoria, all'arbitrio: non già in opposizione alla libertà assoluta. Può parere poco consono il chiamare *volontà necessitata*, come la chiamano s. Tommaso e il Rosmini, come si chiama comunemente, come senza dubbio l'ho chiamata anch'io, una volontà che senza ritegno si porta all'oggetto suo manifestantesi a lei in tutta la sua pienezza: ma il linguaggio è povero e per intendersi nelle parole bisogna stabilire i concetti. Tutt'al più sarà una locuzione inesatta come *architettura gotica, cifre arabiche*, e tante altre che pur si usano e si capiscono. In questo caso particolare con la detta espressione si vuol significare che essa volontà, appunto libera d'ogni freno e impedimento, si porta all'oggetto suo irresistibilmente come la calamita al ferro, dimodochè l'atto di essa è pienamente determinato e segue inevitabilmente, *necessariamente*. In ciò l'atto della volontà, benchè di natura tanto più nobile, non differisce, rispetto alla sua determinazione, dagli atti che ogni altro

ente dell'universo emette di necessità secondo la sua natura. Tale volontà così felicemente necessitata è contrapposta alla libertà bilaterale il cui atto invece non è determinato: ma questa sua necessitudine non è un difetto riguardo alla volontà, anzi è piuttosto un difetto la indeterminatezza dovuta alla condizione nostra terrena e in cui la volontà prova come un limite a siffatto suo slancio. Errerebbe chi volesse dire difettosa tale volontà *necessitata* quasi che fosse sinonimo di volontà *impedita* o *legata,* mentre è il contrario, giacchè essa volontà è sgombra d'ogni impedimento e legata solo dall'obbietto conforme all'alta natura sua. Non è libera di quella libertà bilaterale che si definisce: *La facoltà di scegliere tra il bene soggettivo ed oggettivo.* È libera invece di quella superiore libertà unilaterale che si può definire: *La facoltà, in un'attività intelligente, di operare conforme alla sua retta natura.*

4. Riassumo il detto in brevi parole: — La libertà bilaterale che ho descritta e difesa per tutto il presente lavoro se è un dono di Dio quanto mai pregevole e il fondamento di tutta la moralità meritoria, è pur costituita da una condizione manchevole e limitata in cui Dio stesso sapientemente ci ha posti. — Tale limitazione produce un' indeterminatezza nelle nostre operazioni morali, per cui noi stessi di propria scelta e di proprio arbitrio ci appigliamo al bene od al male. — Il contrario di siffatta indeterminatezza sarebbe il determinismo o la *necessità,* e questo può aver luogo in due modi: primo modo, aggravandosi i nostri limiti e abbassandosi la nostra condizione verso il livello dei bruti, nel qual caso la necessità diventerebbe negazione assoluta d'ogni libertà e tutt'al

più non ci resterebbe che una certa inferiore spontaneità, la quale anche nei bruti si verifica: secondo modo, alleggerendosi i nostri limiti fino a togliersi quello stesso limite che costituisce la libertà bilaterale, e innalzandosi la condizione nostra verso il livello delle esistenze superiori e quasi dell'esistenza di Dio, nel qual caso se pur cessa la libertà bilaterale, tuttavia la necessità che ne prende il posto ha un senso ben diverso da quell'altra necessità, lungi dall'essere un limite in sè stessa, è, ben intendendo, la remozione di un limite, un ingrandimento, una perfezione, e si converte in una spontaneità somma, anzi in una libertà più elevata e più sublime; in quanto che non solo la volontà fatta pel bene oggettivo non è resa schiava del soggettivo, ma nemmeno da questo è messa in bilico come accade nella libertà terrena dell'arbitrio. — È inutile soggiungere che quando neghiamo la libertà bilaterale alla volontà dei celesti comprensori e di Dio, come quando affermiamo che la loro volontà è necessitata, intendiamo in questo secondo significato, di determinatezza bensì, ma pure di maggior libertà e perfezione. — Qui si avvera il pieno concetto della libertà: nella libertà bilaterale è il non servire ad alcuna necessità; in questa è il non servire ad alcuna cosa estranea che non sia l'obbiettività intellettuale onde si informa il volere, agl'impulsi ciechi, agl' istinti soggettivi; sicchè si verifica l'apogeo della libertà quale è sintetizzata dalla sentenza di Seneca posta in fronte al presente volume.

Non è meraviglia se in tutto il corso di esso non s'è parlato che della libertà bilaterale, dell'indeterminatezza che sta in mezzo alle due accennate maniere tanto opposte di necessità o, se si vuol meglio, di determinazione: è essa infatti, torno a dirlo, la base

di tutto il mondo umano morale-responsabile; è essa il dono preziosissimo di cui con mira sapiente ci ha forniti Iddio e che tanti e tanti vogliono disconoscere; è essa, oso affermare, la chiave di tutta la nostra vita terrena che senza ciò sarebbe un arrabattamento penoso, inutile, inesplicabile. — Per questo, allorchè si parla della libertà umana, e se ne discute con sì grande calore, s'intende appunto parlare di quella libertà che racchiude il concetto contrario al determinismo, tanto al determinismo che lega la volontà a far contro la propria natura intellettiva, quanto al determinismo che trae irresistibilmente la volontà all'atto conforme a questa natura medesima: nel qual senso *libertà* è contraria ad ogni determinazione, ad ogni necessità, sia questa conforme o no alla natura del volere. — È libertà inferiore a quell'altra che ci è promessa in una vita migliore; lo accordo ben volontieri, ma è la libertà nostra d'ora con cui dobbiamo acquistare quell'altra. — È ferro; lo ammetto, ma è l'arnese indispensabile con cui ci è d'uopo scavare l'oro e il diamante da noi bramato. — È uno stato manchevole, misero, diciamo pure, deficiente: ma è uno stato che, sebbene ci tenga in pericolo, ci mette però nella condizione sommamente apprezzabile di renderci autori quanto possiamo essere del nostro perfezionamento morale, cosa tanto degna di creature intelligenti. Operato poi responsabilmente il bene morale, e raggiunto il fine, questo stato di cose vien meno, la volontà getta via lo strumento a doppio taglio, dall' indeterminatezza passa a un avventurato determinismo, e in questo senso la volontà diventa necessitata cessando d'essere, sempre in questo senso non nell'altro, libera.

Volendo illustrare in qualche modo con un esempio le due sorta di libertà accennate nella volontà umana

e i rapporti tra i loro limiti reciproci, si potrebbe rabberciare a nuovo in qualche maniera la similitudine tanto abusata, come s'è visto, in tale argomento, della bilancia, che qui forse è meno fuor di posto che altrove. — Supponiamo un piatto di bilancia solo. Conforme a sua natura attratta ed attrattrice, si unisce alla terra; *cade* pel proprio peso. Questa è l'immagine, per quanto inadeguata, della libertà che avrebbe la volontà umana d'unirsi irresistibilmente al proprio bene; libertà del significato più ampio e più alto, sciolta d'ogni impedimento che la trattenga. Se noi lo contrappesiamo con un altro piatto e supponiamo che posto da esso in bilico abbia la facoltà di avvicinarsi per sua forza intrinseca alla terra o di allontanarsene trascinando l'altro piatto o cedendogli, vedremo uscire all'atto una facoltà nuova, autonoma, responsabile, e avremo una viva immagine del libero arbitrio principio della responsabilità morale. L'altro piatto viene ad essere un impedimento, se così piace, ma non è tale che il piatto primo non possa piegare di sua energia verso terra: purchè voglia metterla fuori tale energia, può: sicchè questo è bensì un limite al suo movimento, ma anche un mezzo di rendere vieppiù autonomo il piatto e responsabile della sua azione. Così la condizione nostra presente è un limite, alla volontà che rende perciò autonoma, non alla libertà bilaterale ch'esso costituisce: limiti sotto quest'ultimo aspetto sarebbero pesi posti sul primo piatto che lo piegassero conforme alla propria natura — o anche l'asportazione del secondo piatto, appunto come, nel caso della volontà, sarebbe l'esperienza del bene infinito rispetto alla libertà bilaterale — o posti sull'altro piatto che piegassero il primo contro sua natura; insomma tutto ciò che rende l'atto determinato

togliendogli la responsabilità e l'autonomia. Se poi questo piatto supposto libero avrà scelto liberamente di andare verso terra conforme a sua natura, allora gli si leverà anche l'impedimento dell'altro che tende a trattenerlo e lo si lascierà unirsi al suo oggetto con tutto il proprio peso: e similmente della volontà, che cesserà d'essere a quel modo libera per diventare felicemente necessitata e più libera a quell'altro modo, quando se lo avrà meritato coll' esercizio del suo libero arbitrio.

5. Pertanto, nello sviluppo della libertà umana, dal primo germe di questa vita alla forma completa dell'altra, vi è una evoluzione graduale di fasi attraverso le quali bisogna studiarla e coglierla nella sua purezza, se si vuol risalire col pensiero a quella libertà divina che dell'umana deve possedere eminentemente i pregi, ma non può partecipare i difetti. — La prima fase, la prima forma della libertà nell'uomo adulto e sano è quella di che abbiam sempre discorso, la *libertà bilaterale,* per cui l' uomo stesso, attirato per una parte dagl' impulsi del suo piacere e per l'altra dalle ragioni del suo dovere, di proprio arbitrio o pone la sua intelligenza a servizio di quegl' impulsi ammantandoli di razionalità fallace, o pone la sua forza a servizio di queste ragioni, corroborandole di viva energia: ora trionfando delle sue cattive tendenze, ora, pur riconoscendone la bruttezza morale, anzi avendo a sormontare il disgusto ch'essa naturalmente ispira, anteponendole al dovere contrario per soddisfazione del suo egoismo. Fra queste due alternative ondeggia l'anima umana nel primo grado della sua libertà: la lotta è ardua e accanita, bisogna disputare il terreno al male palmo a palmo, bisogna tenersi in

continua diffidenza di sè, stare all'erta, vigilanti, in attesa. — Ma se l'anima pone in opera la sua forza, sè spiega tutte le sue energie, se si arma di pazienza e di perseveranza, allora giunge il tempo che la pugna divien meno viva e la vittoria meno laboriosa: siamo al grado in cui gli atti immorali sono l'eccezione e i morali la regola. È il grado della *virtù*, seconda forma e più alta della libertà umana. Essa è bella certamente, è veneranda ed augusta; ma non si può ancora considerare come la meta suprema del cammino, come il grado più sublime della libertà. Il virtuoso reca tuttavia con sè le traccie d'un essere imperfetto, soggetto alle cadute ed al male, segnato dai combattimenti, non libero peranco da essi, anzi talora, sebbene per poco, in essi ancor soccombente. — Al disopra del bene operato atto per atto, al disopra del bene operato con abito virtuoso, vi è una forma di attività più pura, più perfetta, più libera, che ha soffocato ogni lotta e che opera il bene direttamente senz'altro bisogno di riflessione, di deliberazione, di sforzo: questa terza forma è la *santità*. — Atto morale, virtù, santità, ecco dunque i gradi per cui l'umana libertà s'innalza, come Beatrice nei cieli danteschi, fino alla gloria ineffabile di Dio. — Ma la santità, per l'uomo e per tutte le creature libere, rimane pur sempre un ideale, verso il quale possono e debbono tendere, al quale si possono più o meno accostare, ma che nella sua pienezza assoluta non possono nè potranno giammai pienamente abbracciare. In tale regione superiore, a cui debbono essere volti gli sguardi di tutti gli enti intellettivi e liberi, è Dio, che solo buono, solo giusto, solo perfettamente morale, è la santità per essenza.

A Dio non può convenire altra forma di libertà che questa della santità. Si vorrà forse attribuirgli la

prima forma della libertà umana? Sarebbe bestemmia: Dio non può fare il male. Si vorrà forse attribuirgli la seconda forma, che è la virtù? Ma essa suppone ancora un'esitazione, una deliberazione, uno sforzo, e ciò equivarrebbe a contaminare la divina maestà colle debolezze dell'umana natura. Persino il pensare che Dio scelga tra il bene ed il male, benchè senza lotta e senza sforzo, sarebbe tuttavia un pensarlo capace del male, ciò che ripugna manifestamente alla purezza indefettibile della sua santità. Bisogna dunque uscire da quest'ordine di concetti antropomorfici e dire che Dio fa il bene senza aver duopo di deliberazione o di scelta. E qualora alcuno obbiettasse ch' Ei non è libero di fare il bene se non è anche libero di fare il male, se non è libero di scegliere l'uno a preferenza dell' altro, costui mostrerebbe di dimenticare che nell'uomo stesso l'analisi psicologica ci ha rivelato uno stato morale in cui l'abitudine virtuosa sopprime ed estingue gradatamente la deliberazione, lo sforzo, financo l'idea del male e le seduzioni di esso. — In fondo, la libertà bilaterale, come tante volte s'è ripetuto, è il portato d' una condizione difettosa di cose, è costituita da un limite da cui l'uomo coll'esercizio morale si affranca salendo per la virtù fino a toccare la santità, sottraendosi dagl' impulsi soggettivi e ciechi nel libero orizzonte dell' ordine oggettivo per cui è fatta l'anima sua. Più si sottrae a tali impulsi, più si sente libero; più le passioni si abbassano più la ragione s'innalza; ubbidire a quelle è servitù, ubbidire a questa è libertà vera e completa. Ebbene, scrive il Saisset, ciò che l'uomo diventa, ciò che per lo meno aspira a diventare coll' abitudine virtuosa, Iddio lo è per natura. La santità non è, in qualche modo, che un accidente fuggitivo per l'uomo virtuoso: per Dio è la

sua propria essenza. L'uomo si eleva penosamente di grado in grado fino all'ideale della santità. Quest'ideale è Dio medesimo. Dall'uomo a Dio l'essenza della libertà non s'è punto mutata: soltanto s'è resa più pura. L'attività, l'intelligenza, l'intenzionalità, tutto ciò che vi ha di effettivo e di positivo nella libertà umana si ritrova nella libertà divina; le cadute, le miserie, le alternative, lo sforzo, la riflessione, la scelta stessa soltanto, sono scomparsi: e ben lungi che il tipo divino della libertà ne abbia sofferto alcuna alterazione, sembra che noi la contempliamo in questo modo senza velo, nella sua pienezza e purezza infinita (1).

6. Anche il professore Bonatelli, nell'accennare di volo alla questione della conciliazione tra la libertà e l'impeccabilità divina, non si esprime in diversa sentenza. Egli chiama cotesta una quistione spinosissima, oscurissima, nella quale molti pur forti pensatori si sono smarriti, a tal segno che non mancarono di quelli che negarono a Dio l'uno o l'altro dei detti attributi, gli uni per salvarne, com'essi si pensavano, la libertà, gli altri per tema di metterne in forse l'assoluta bontà Ma poi soggiunge: « Tuttavia credo di poter introdurre un'osservazione, la quale, a parer mio, rimuove del tutto anche questa difficoltà. La vita dell'uomo è nel tempo e la buona risoluzione dell'oggi non toglie la possibilità d'una caduta l'indomani. La cosa corre assai diversamente quando si tratti di Dio. E per rendere qualche poco accessibile al nostro pensiero il concetto della libertà, quale dobbiamo concepirla in Dio, figuriamoci che l'istante in cui un uomo si appiglia a una buona risoluzione, in certa guisa si eter-

(1) Nel *Dictionn. philos.* citato, art. *Liberté.*

nasse, anzi che tutta la vita di quell'uomo si assommasse in quell'atto di adottare il bene. Noi avremmo in tale ipotesi un essere volitivo, nel quale non sarebbe possibile altra volizione che la ragionevole, che perciò sarebbe essenzialmente morale e la cui volizione vestirebbe ciò nulla meno il carattere della libertà; perocchè la sua volontà s'è determinata da sè al bene e non fu necessariamente determinata. — Vero è che non potendo noi, anche in questa ipotesi, prescindere onninamente dal tempo, in quanto l'atto volontario, come istantaneo ch'esso è, ha avuto un cominciamento, quindi rimane sempre concepibile un istante precedente, in cui la volizione non era un fatto, ma una semplice possibilità; cosicchè in quell'istante era possibile anche la risoluzione contraria. — Ma, trattandosi di Dio, questo concetto deve essere rettificato. Conviene rimuovere l'idea dell'istantaneità, quindi del cominciamento nel tempo e però anche d'un momento antecedente. Con ciò si elimina anche l'indecisione anteriore e la possibilità, rimanendo la pura indefettibile attualità. Così il volere divino è libero, perchè procede da sè stesso e insieme è essenzialmente determinato al bene » (1).

7. S. Agostino, il quale, secondo abbiamo mostrato, tanto acutamente avea colto la natura della libertà bilaterale definendola la facoltà di eleggere tra il bene oggettivo e il soggettivo, o, in altri termini, tra il peccato e il suo contrario, con non minore acutezza colse la natura della libertà più larga e più elevata quale si conviene sopratutto a Dio; e nella sua legge di continuità dell'universo pose in serie gli esseri inferiori

(1) *Memoria* cit., p. 23-4.

che non possono peccare, perchè non sono nè intelligenti nè liberi, gli esseri intermedii che hanno abbastanza intelligenza e libertà per poter non peccare, e gli esseri superiori che non possono peccare perchè possiedono l' intelligenza e la libertà in un grado eminente. Poter non peccare è ciò che il Dottore africano chiama libertà minore, *libertas minor;* non poter peccare è chiamata da lui libertà maggiore, *libertas major*, ed è questa che attribuisce a Dio ed ai santi. I Pelagiani erravano assai col generalizzare il concetto della libertà bilaterale ad ogni sorta di libertà e col porre l'essenza di questa nel potere di scegliere tra il bene e il male. In questo caso Dio non sarebbe libero, perchè non può fare il male; e se non fosse libero non sarebbe perfetto, sarebbe inferiore all'uomo. Vi ha quindi una libertà vieppiù perfetta che s'accorda pienamente con l'impeccabilità.

Un ardente discepolo di Pelagio, Giuliano, contro il quale Agostino scrisse parecchie opere di polso, gli domandava ironicamente con quali poeti ed in quale Ippocrene s'era egli inebbriato per rappresentarsi il libero arbitrio a guisa d'un mostro avente per corpo la necessità e coprentesi solo il viso col nome di libertà (1). Ma egli, come gli altri pelagiani, aveva il torto di non accorgersi che la definizione del libero arbitrio, quale facoltà di scegliere tra il bene e il male, tra il peccare e il non peccare — *liberum arbitrium non est aliud quam possibilitas peccandi et non peccandi* (2) — se conviene a una specie di libertà, la *libertas minor*, la libertà bilaterale che lo stesso s. Agostino ha così ben definita, non conviene all'altra

(1) *Op. imperf. contr. Jul.*, l. III, c. 117.
(2) *Op. cit.*, l. VI, c. 10.

specie, alla *libertas major;* epperciò applicata a tutto il genere è irreparabilmente viziosa. « Definire la libertà, gli risponde s. Agostino, per il potere di peccare o di non peccare, è toglierla a Dio che non può peccare; è rapirla ai santi che non potranno peccare nel cielo » (1). — « Tu pretendi che l'uomo, dice altrove, è libero di peccare e di non peccare, e ch'egli è in ciò l'immagine di Dio, come se la libertà di peccare facesse parte dell'essenza divina! » (2). — « Se la libertà suppone il duplice potere di volere il bene e il male, Iddio non è libero, perchè non può volere il male. Ne convieni tu stesso, ed hai avuto ragione di dire: *Dio non può essere che giusto.* Credi tu dunque di lodare Iddio togliendogli la libertà? o piuttosto non devi tu intendere che vi ha una felice necessità che impedisce a Dio d'essere ingiusto? » (3).

Così troviamo qui nel grande Dottore quella neces-

---

(1) *Ibid.*

(2) *Op. cit.*, l. V, c. 38.

(3) *Op. cit.*, l. I, c. 100 — Il vescovo d'Ippona sopra questa sua distinzione tra libertà maggiore e minore fonda la dottrina dei rapporti tra la libertà e la grazia per cui fu chiamato il *Dottore della grazia.* — Non è già che la grazia trascini l'anima come schiava verso il bene, ma ve la inclina per la libera dilettazione dell'amore. Lungi dal diminuire e asservire il libero arbitrio, essa lo aumenta e lo libera dalla schiavitù del male. Opponendo un contrappeso alla concupiscenza essa ristabilisce anzitutto l'equilibrio rotto in parte dal peccato originale; questa è una semilibertà per cui l'anima può non peccare. Annientata invece intieramente la concupiscenza dalla grazia, l'anima gode d'una libertà piena simile a quella del suo divino autore che non può peccare (*Contr. Jul.*, l. III, c. 114; *Op. imperf. contr Jul.*, l. VI, c. 19). — Ho dichiarato che non voglio entrare in siffatta questione e non vi entro, benchè in addietro abbia forse detto abbastanza per mostrare come la risolverei. Ma mi permetto solo di osservare che nell'accordo tra la grazia e la libertà *maggiore* non vi ha difficoltà di sorta come mostrano le considerazioni di s. Agostino; più ardua difficoltà troverebbe invece chi volesse conciliare l'opera della grazia e la libertà *minore*, la libertà bilaterale, il merito. Secondo me la via sarebbe sempre quella misteriosa su cui s'incontrano e si abbracciano il libero arbitrio e la divina causalità.

sità morale o di convenienza, di cui parlarono poi il Leibnizio ed il Rosmini, la quale s'accorda pienamente col più alto e sublime grado della libertà. Forse il termine di *necessità*, come già s'è osservato, è poco adatto; forse invece di dire *volontà necessitata*, trattandosi in questo caso d'una volontà eminentemente disimpedita, scioltissima, liberissima da influenze esteriori, sarebbe meglio dire *volontà determinata* per contrapposto all'indeterminatezza della libertà bilaterale: ad ogni modo mantenendo pure la dicitura comune bisogna avvertire che questa *necessità* è ben diversa da quell'altra secondo cui una natura obbedisce ciecamente a leggi fisiche imposte esternamente ad essa. Iddio ch'è tutto da sè, e dal quale è tutto, s'è *ab aeterno* determinato da sè: come fonte eterno d'ogni essenza e d'ogni esistenza, ogni cosa che è, in qualunque modo sia, è da Lui: nessuna legge, nessuna forza, nessuna entità esteriore o superiore l'ha fatto essere, essere a un modo piuttosto che all'altro: ogni atto suo è *ab aeterno* determinato, non avrebbe potuto essere altrimenti, ma tale determinazione è da Lui, tale impossibilità risiede in Lui, e immaginare un qualche cosa di esteriore che glielo vieta, un qualche cosa di anteriore che glielo abbia proibito, è avvolgersi in una ragnatela di astrazioni fittizie, è perder di vista Dio e coll'inferma fantasia creare, se così posso esprimermi, un *Super-Dio*.

8. In queste considerazioni vi è anche la ragione profonda, per quel che può venire appresa da noi, che mosse la sapienza divina a fornire l'uomo e gli esseri intelligenti tutti della libertà bilaterale.

S. Agostino nega a Giuliano, e con tutta ragione, che la detta libertà renda l'uomo simile a Dio nel

senso che in Dio vi sia una libertà di questa fatta: ma abbiamo visto altrove, con s. Tommaso e Cartesio e Rosmini, che essa è un mezzo acconcissimo a rendere l'uomo somigliante a Dio quanto può essere.

Iddio è tutto da sè; le perfezioni, il bene che ha, è da sè che lo ha: l'*aseità*, come dicono i teologi, è uno de' suoi caratteri più eccelsi. Invece le creature sono radicalmente ed essenzialmente da altro, tutto hanno ricevuto dal di fuori, da Dio. Affinchè dunque le creature intelligenti si avvicinassero in qualche modo alla condizione divina, almeno per ciò che riguarda il loro aspetto più nobile, e partecipassero a questa interiorità e, se m'è lecito il termine, *autoctoneità* del bene, specialmente del bene morale, che in qualche guisa scaturisse da loro; volle Iddio stesso, nell'infinita sua sapienza, fornirle di quel libero arbitrio bilaterale che in sè, dobbiam ripeterlo, è un limite, ma, data la natura essenzialmente limitata di esse, è un limite destinato a questa massima e sublime grandezza. Non è da credere che in sè medesima sia migliore l'imperfetta condizione della vita terrena a paragone di quella inimmaginabile della vita celeste: chè sarebbe assurdo pensare migliore lo stato di via che lo stato di termine. Ma considerato come mezzo e nello scopo che se n'è ripromesso Iddio può ben dirsi che, in genere, la libertà bilaterale era da preferirsi all'impeccabilità, perchè diveniva strumento preziosissimo alla nostra persona con cui essa opera il proprio bene morale, e con Dio coopera al proprio perfezionamento, all'acquisto del proprio fine. Ciò era più degno di noi, più degno di Dio.

È certo meglio che noi conquistiamo il nostro fine così, coi nostri stessi sforzi, collo sviluppo autonomo delle nostre più intime energie, che se fossimo creati

già in possesso di esso. Un antico santo, s. Ireneo, non dubitò di chiamare soverchio ed oziosamente insito — *ultro et otiose insitum* — quel bene che non fosse effetto della nostra libera determinazione, « cosicchè di niun momento sarebbero i buoni, poichè tali sarebbero da natura (che ha origine esterna a noi) anzicchè da libera volontà (che in qualche maniera è d'origine interna), ed avrebbero bontà superiore, ma non secondo l'elezione propria, epperciò nè intenderebbero a fondo questo stesso perchè sia bello il bene, nè appieno ne godrebbero » (1). — Del resto anche il Cartesio scrive: « *Summa* quaedam in homine *perfectio* est, quod *agat* per voluntatem, hoc est *libere,* atque ita *peculiari quodam modo* sit auctor suarum actionum, et ob ipsas *laudem* mereatur. Non enim laudantur automata, quod motus omnes ad quos instituta sunt accurate exhibent. *Magis* profecto nobis tribuendum est quod verum amplectimur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, *quam si non possumus non amplecti* » (2). In questo passo si confonde ripetutamente, come ha ben notato lo Zanchi, il volontario col libero; e anche il lettore, dopo tutto ciò che s'è ragionato in questo capitolo, intenderà facilmente come la necessità degli automi sia assai diversa dalla necessità d'un volere che si porta irresistibilmente ma liberissimamente al bene: tuttavia non è dubbio che il vincer gl'impedimenti è,

---

(1) " Ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales existerent, et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem, et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo „ (*Opp.* 5. 21, § 6). — Questo passo è pur citato con approvazione dal Fiorentino nel suo libro *La filosofia contemporanea in Italia, risposta al prof. F. Acri,* Napoli, Morano, 1876, p. 377.

(2) *Princ. philos.,* p. I, § 37.

nella nostra condizione di creature, di maggior lode che non ricevere in tutto la corona senza la lotta, il premio senza aver fatto niente per cooperare a meritarlo. Andare in cima a un monte a piedi o in ferrovia son cose di cui può essere sotto diverso aspetto migliore l'una che l'altra. Certo, uno che voglia andarvi con tutti i suoi desideri, e che vien messo in ferrovia, non diremo sia meno libero per questo che la ferrovia lo sgrava dal peso del proprio corpo benchè ve lo porti irresistibilmente: e al contrario potremo dire che chi va a piedi è in parte impedito o necessitato a non andarvi da questo peso stesso: ma andandovi sviluppa maggior forza di energia intrinseca e quindi fa maggior uso di proprio volere ed arbitrio (ciò costituisce il merito) che nel primo caso, e prova maggior soddisfazione quando è pervenuto alla vetta.

Questa cooperazione dell'uomo alla propria sorte futura di felicità finale, questo lavoro di perfezionamento morale, questo conato di avvicinarsi quanto gli è possibile alla condizione di Dio (chè in altro modo non gli si può avvicinare) è pure, secondo me, la profondissima ragione per cui Dio ha permesso il male onde trarne un tanto bene; è la chiave, la spiegazione, come ho già detto, dell'esistenza nostra terrena, del nostro passaggio in questa valle di lacrime, di miserie, di dolore, nella quale, sorretti da quel tanto di conforto e di felicità che la Provvidenza misura a ciascuno ne' suoi imperscrutabili decreti onde non venga meno, camminiamo o dobbiamo camminare alla patria sospirata. — Perciò parlando pure di questa libertà esponeva un profondo pensiero il divino poeta nel dirla propria di tutte e sole le creature intelligenti, nel dichiararla il maggior dono che da Dio hanno ricevuto, e ad un tempo nell'avvertire ch'essa è anche la cosa *più ap-*

prezzata da Dio (1). Un altro sommo poeta, l'inglese Milton, che in un luogo tanto acutamente osserva essere la vera libertà (*true liberty*) compagna indivisibile della retta ragione:

> *... which always with reason dwells*
> *Twinned, and from her hath no' dividual being* (2),

altrove con pari arte che giustezza filosofica fa rivolgere dall'angelo Raffaele al primo uomo queste belle parole che riporto, per maggior comodità del lettore, dalla classica traduzione del nostro Maffei:

> Figlio del cielo e della terra, ascolta!
> Ben tu devi al Signor la tua presente
> Felicità, ma solo a te dovrai
> Che costante ti sia, nè ciò fruttarti
> Potria che l'obbedir; persisti in esso;
> Di questo, Adamo, t'avvisai. Perfetto
> Ti fe', non immutabile il Signore:
> Buono, ma di seguir la retta via
> Libero ti lasciò. Fu suo volere,
> Che per natura il tuo voler non fosse
> Dal bisogno inflessibile o dal fato,
> Che sfuggir non si può, corretto e spinto.
> Spontanea, non costretta ama l'Eterno
> L'osservanza a' suoi cenni; e fuor di questa
> Qual altra accoglieria? Come accertarsi,
> Che l'oprar di non liberi intelletti
> Sia volontario? D'intelletti, io dico,

---

(1) Lo maggior don, che Dio per sua larghezza
Fêsse creando, ed alla sua bontate
Più conformato, e quel ch'Ei più apprezza
Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti
E tutte e sole furo e son dotate.

Parad., V, 19-24.

(2) *Paradise lost*, book XII, 83-4.

Al ferreo giogo del destin sommessi,
Che non hanno altra scelta? A noi medesmi,
Moltitudine angelica, sedenti
Presso al trono divino, in pianto il riso
Come a voi tornerebbe, ove la fronte
Negassimo piegar; nè scudo alcuno
Fuor di questo abbiam noi che ci protegga.
Dio, volenti, serviam, perchè di amore
Non imposto l'amiamo, e così porta
L'intera nostra volontà, d'amarlo
O non amarlo; e sol da lei dipende
Il tenerci nel seggio a noi sortito
Come il caderne. E caddero infiniti
Di noi disobbedendo, e dall'altezza
De' cieli rüinàr nel cieco abisso.
Oh caduta! in qual ultima sventura
Dal sommo grado della gioja! (1)

9. La dignità morale del libero arbitrio nella creatura ragionevole, per giungere alla perfezione propria, fu tanto sentita anche in antico che condusse gli Stoici alla loro nota esagerazione di proclamare il sapiente, vale a dire l'uomo giunto alla perfezione con questo mezzo, pari a Dio, indipendente come Lui, recante in sè la propria contentezza appunto come Dio, anzi a Lui superiore in ciò che Dio ha tutto da natura, laddove l'uomo deve prima guadagnarsi la sua

---

(1) MILTON, *Paradiso perduto*, traduzione di Andrea Maffei, lib. V, v. 703-736. — Veramente le citate parole dell'angelo sugli spiriti suoi simili convengono ad essi nello stato transitorio di via, in cui è la *libertà minore* di s. Agostino:

... freely we serve,
Because we freely love, as in our will
To love or not; ...

non già converrebbero ad essi nello stato di termine, ov'è la *libertà maggiore*, meritata col buon esercizio della minore, e affrancata dalla possibilità di peccare.

condizione perfetta a prezzo di gravi difficoltà e tra innumerevoli contrasti (1).

Esagerazione, ho detto: perchè se tra due esseri che tutto ricevono, e uno coopera a ricevere mentre l'altro non coopera, è bensì manifesto che, *coeteris paribus,* merita maggior lode il primo dello stato a cui giunge; d'altra parte è pur manifesto che un simile confronto non è possibile tra l'uomo e Dio, per tacere che sarebbe blasfemo. Il bene che l'uomo si procura col buon esercizio dell'arbitrio proviene in qualche modo anche da lui, ma da Dio ha ricevuto tutti i mezzi con cui se lo procura, l'esistenza, la libertà stessa e persino il buon uso di essa, *velle et perficere:* può essere soddisfatto umilmente d'essere entrato in questo misterioso concorso con Dio, ove Dio è però sempre la gran causa suprema e universale di tutto, ma superbo no. Invece Dio è tutto da sè; e lasciarsi ingannare dall'espressione che ha tutto *da natura* può essere perdonabile in un retore come Seneca, ma no 'l sarebbe in un pensatore serio. Questa natura che è, se non è il fantastico *Super-Dio?*

Il medesimo Seneca afferma esser *buono* chi non solo non vuol più peccare, ma non ne è nemmeno più capace (2). Ciò Iddio è per essenza sua propria: e se l'uomo a causa della sua intrinseca limitazione perviene a questo stato attraverso lotte e patimenti, guidato, aiutato, portato sempre dalla graziosa mano di Dio senza la quale ripiomberebbe immediatamente nel nulla, come s'insuperbirà contro il suo Autore perchè Egli non ha i suoi limiti e le sue miserie? Quando mai l'imperfezione e il difetto fu un vanto? Torniamo

---

(1) Seneca, *Ep.*, 53, 11; 73, 11. — Plutarch., *Stoicor. repugn.*, XIII, 2.
(2) *Liber de moribus*, 140.

a dire: tutto ciò che vi è di perfetto nell'atto morale umano, l'esser cioè questo in qualche maniera (che rimane pur sempre adombrata nel mistero della divina causalità) proveniente dall'uomo, ciò è pure in Dio in grado eminentissimo, poichè Egli è l'Essere *a se:* ma i difetti, le imperfezioni, i limiti certamente vi debbono mancare. Essi nell'uomo fanno sì che sia un pochino *a se* nel senso suddetto; Iddio è tale intieramente, totalmente, infinitamente, e non potendo crear l'uomo in modo che fosse tutto da sè (per la stridente contraddizione tra l'essere da sè e l'esser creato), lo fece tale nel massimo grado che potesse esserlo, ch'è ancora a distanza immensurabile dall'*aseità* divina.

Confondere questi concetti con le ombre di un antropomorfismo grossolano non è che un farneticare a vuoto. Immaginare una natura superiore ed anteriore a tutto, anche a Dio, la quale distribuisce i gradi dell'entità e del bene secondo l'arcano suo capriccio non è che rimettere a galla la dottrina del Fato sovrano agli uomini ed ai numi, dottrina in cui gli Dei non son dii e il Fato solo è Dio. — L'intelligenza umana che, informata dalla luce divina della verità, passa dalla conoscenza dell'essere ideale alla conoscenza dell'Essere realissimo e sussistente, dal divino a Dio, illusa per avventura dall'ordine in cui si seguono queste due conoscenze rispetto a lei, può indursi a ritenere la natura dell'essere universale per davvero antecedente alla natura di Dio, e la necessità delle leggi dell'essere, che son le leggi logiche e metafisiche del pensiero, quasi imperante a Dio stesso. Una riflessione più elevata corregge l'illusione ottica di questo concetto dialettico: Iddio non ha antecedenze: Egli è l'Essere realissimo e sussistente, d'onde

si effonde la luce divina dell'essere che irraggia le menti, e come la luce del sole reca in sè l'immagine del sole, questa luce divina rispecchia i caratteri della divinità nell'intelligenza finita che più o meno la riceve: sicchè la natura immutabile dell'essere non è che un riflesso della natura immutabile di Dio: la necessità delle sue leggi è la necessità stessa di Dio; e in Dio l'ideale e il reale si fondono in unità semplicissima come si fonde l'assoluta necessità colla libertà assoluta ed illimitata.

10. La necessità e la libertà sono i due aspetti di ogni atto divino, perchè ogni atto divino è perfettamente e *ab aeterno* determinato, ma determinato da Dio, non da alcuna legge o forza od esigenza esteriore.

Le relazioni però tra tale necessità e tale libertà non sono identiche sempre, e così altramente necessitato e altramente libero è l'atto con cui Dio ama sè stesso, dall'atto con cui Iddio per una esuberanza d'amore produce a sè un oggetto finito amabile che è il mondo.

Esaminando il concetto più esatto che noi possiamo formarci di Dio, dobbiamo persuaderci ch'Egli ama sè stesso qual Bene infinito, solo oggetto adeguato del suo infinito volere, e che si ama *per necessità assoluta della natura sua*. Ma forsecchè tale necessità toglie a quest'atto la libertà? I due massimi Dottori del medio-evo non l'hanno pensato. « Deus sua voluntate *libere* amat seipsum, licet *de necessitate* amet seipsum », scrive s. Tommaso (1). — « Voluntas divina *necessario* vult bonitatem suam, et tamen in volendo est *libera* », aggiunge Scoto (2) d'accordo in ciò col suo grande avversario. — Tanto più dunque sarà libero l'atto con

(1) S. Th., *De Potentia*, q. X, a. 2 ad 5.
(2) Scot., *Quodlib.*, VI.

cui Iddio ama il mondo finito, ed amandolo lo crea. Il mondo riguardato in sè medesimo è contingente, può essere e non essere, non entra come elemento nel concetto di Dio e non partecipa alla necessità di Lui: la sua natura è *toto coelo* separata dalla natura divina e, checchè ne dicano i panteisti, inconfusibile con essa; quindi questa, riguardata la sola necessità naturale, può stare benissimo senza quella, e Iddio di possibilità assoluta poteva non crear nulla. Perciò Iddio non ama certamente le cose create *per necessità di sua natura,* quasichè le creature avessero una ragione intrinseca di essere amate per sè stesse, mentre non hanno neppure la ragione intrinseca del proprio sussistere: e neppure le ama di *necessità morale,* nel senso ch'Egli abbia un'obbligazione morale verso di esse che per sè non esistono affatto: le ama dunque liberissimamente e le crea *liberrimo consilio,* secondo l'espressione del Concilio Vaticano.

Tuttavia si vorrà forse dire che l'atto della creazione è un atto indeterminato, che poteva essere e anche non essere, essere a un modo od essere a un altro? Ma se in Dio non vi ha nulla di contingente! Ma se l'indeterminatezza del volere è un difetto dovuto alla parziale ignoranza nostra e alla nostra imperfetta condizione terrena! Riflettiamo solo un istante. Giacchè Iddio ha creato il mondo, una buona ragione di far ciò doveva averla. O non l'aveva ed avrà agito come uno stolto, senza scopo, senza fine? Mi sembra non ci sia nemmeno bisogno di citar s. Tommaso per chiuderci la bocca a simile empietà (1). Trovando

(1) Pure lo cito ad abbondanza: " Excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddi, nisi quia Deus vult, quod etiam divinae Scripturae contrariatur, quae Deum perhibet secundum ordinem sapientiae omnia fecisse. " (*Contra G.*, I, 86; II, 24, 25, 29, ecc.).

adunque Egli nella sua bontà la *convenienza* e la ragione di amar le creature, non poteva rimanere indifferente, come non può rimanere indifferente verso sè stesso, verso la sua bontà; eppercio questa ragione di convenienza lo portò infallibilmente, determinatamente, e anche necessariamente benchè pur liberissimamente, a creare. Supporre che Dio, mirando in sè la convenienza e la ragione di creare, pure non creasse, sarebbe un abbassarlo al livello di un uomo irragionevole ed immorale che vede la ragione, ma colla sua mala volontà opera a ritroso di essa. Può Dio operare contro ragione e contro moralità? operare cioè contro sè stesso, somma intelligenza e sommo bene?

11. Ecco pertanto il significato che si deve attribuire alla *necessità morale* o *necessità di convenienza* che il Rosmini sostiene aver luogo nella creazione. La sentenza rosminiana è quella stessa insegnata da s. Dionigi, da s. Agostino e da s. Tommaso. Quest'ultimo scrive: « Ipse (Deus) bonitatem suam *perfecte amat* et *ex hoc* vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est... et propter hoc etiam dicit Augustinus, quod in quantum Deus est bonus, nos sumus: et Dyonisius, quod divinus amor *non dimisit* eum sine germine esse » (1). Qui la creazione pel Dottore Angelico è una conseguenza necessaria (necessità di convenienza, non di natura) del perfetto amore che Dio ha verso sè stesso: per il vescovo d'Ippona, una conseguenza necessaria della divina bontà: per l'Areopagita come una germogliazione che il Divino Amore non potea permettere mancasse

(1) *In II Sent*, dist 2, a. 1.

a Dio. È lecito chiedere se tuttociò non è più che sufficiente a determinare una volontà perfettissima, ragionevolissima, moralissima, santissima, qual'è la volontà divina. Ma tanto è vero che l'ha determinata!

S. Agostino nella sua laconica ed acuta brevità va ancora più oltre dicendo di Dio che se non avesse potuto crear questi beni finiti sarebbe stato impotente, se avesse potuto ma non avesse voluto sarebbe stato invidioso. *Bona facere si non posset, nulla esset potentia,* SI AUTEM POSSET NEC FACERET, MAGNA ESSET INVIDENTIA (1). Coloro che per omaggio alla libertà e onnipotenza di Dio vogliono attribuirgli la facoltà di poter creare o no, d'essere ragionevole o irragionevole, buono o cattivo, pensino se provvedono abbastanza alla sua sapienza e moralità. Si può pensare che Dio sia affetto da *magna invidentia?* No certo, poichè lo stesso Platone ebbe detto che l'infinita bontà di Dio è la cosa più diametralmente opposta all'invidia. « Era buono (Iddio), e quegli che è buono di niuna cosa mai è tocco da invidia » (2).

Adunque la libertà perfettissima di Dio è tale che esclude però dal suo seno l'indeterminatezza, e se si chiama necessità è solo per contrapposto alla libertà bilaterale che si verifica nelle creature intelligenti allo stato di pellegrinazione, dovuta alla loro ignoranza parziale ed alla loro incerta moralità, cose che sicuramente a Dio non si convengono. Per recare ancora un esempio, se si propone a un pazzo di danzare in pub-

---

(1) *De Gen. ad litt.*, IV, 16.

(2) Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. *Tim.*, p. 29, E; 30. — L'affinità del concetto mostra come la mente del Dottore affricano mirasse, nel pronunciare la notevole sentenza surriferita, a questo sublime pensiero platonico, che il Rosmini pose in fronte alla sua inarrivabile *Teodicea.*

blico nel costume d'Adamo, ei vi consentirà per avventura e farà ciò che gli si chiede, non essendo trattenuto da alcun motivo di decenza o di convenevolezza. Per contro, un uomo saggio non farà mai questo e rigetterà ben lungi una simile proposizione. Si pretenderà forse che in questa circostanza il pazzo era libero e il savio no? O che è più perfetta la condizione del pazzo che non quella del savio? E tuttavia quest'ultimo non poteva, data la sua saviezza, scegliere di fare una follia: egli non poteva colla sua ragione decidersi ad agire irragionevolmente. La sua condotta era necessitata bensì, ma di quella necessità morale, di convenienza, che lascia intera la libertà, anzi ne è come il sommo culmine. Lo stesso è da ripetersi riguardo all'uomo e a Dio. Data una ragione, l'uomo vi si può ribellare, perchè l'uomo può essere immorale: Iddio, moralissimo, la segue infallibilmente e determinatissimamente, ma non perchè è meno libero, anzi perchè è tanto più libero dell'uomo, ed affatto esente da influenze contrarie alla ragione ed alla moralità che in Dio è Dio stesso.

12. Chiuderò con una stupenda pagina di A. Rosmini su questo argomento: « Quantunque l'atto divino sia libero, non ne viene già che egli si possa dir contingente; poichè non è necessario, che la libertà di quell'atto consista nella perfetta indifferenza, e sia in tal modo bilaterale, come è necessario che sia nel presente stato dell'uomo l'atto della sua volontà per meritare o demeritare. Giacchè l'atto creativo non appartiene punto alla classe degli atti meritorii. L'atto creativo è libero di quella libertà, che è definita da s. Giovanni Damasceno, *cuius principium et causam*

continet is qui agit (1), di maniera che egli non ha alcuna causa, o ragione, o motivo, fuori di Dio stesso, il quale perciò si determina liberissimamente. Dico si determina per esprimere l'attività sua immanente, non per indicare alcun atto transeunte, che abbia cominciato, di maniera che passasse Iddio dal non essere all'essere determinato a creare. Così dicono i teologi, che Iddio vuole la propria bontà, ed ama sè stesso con un atto di libera volontà, perchè quest'atto non ha nè la causa nè la ragione fuori di lui stesso. Ma la libertà dell' atto creativo è diversa da quella, con cui Iddio vuole ed ama sè stesso, benchè sia simile ed appartenga, siccome quella, all' ordine morale. Perocchè l'atto, con cui Dio ama sè stesso, ha per oggetto la sua propria essenziale amabilità, la quale non sarebbe se non fosse l' atto dell' amore, che è il suo correlativo. Onde non si può intendere Iddio, senza intendere che ama sè stesso. All' incontro, non appartenendo le creature alla natura divina, non v'ha in queste alcuna ragione, perchè debbano essere da Dio amate e volute; e però quando le vuole, la causa o il motivo che lo determina non è l'oggetto immediato di questa sua volizione, sicchè il concetto di creatura non presenta alcuna necessità di esistere, nè alcuna necessità che determini Iddio a farle esistere. Ma vi ha una ragione in Dio stesso, per la quale ei si determina a creare; e questa ragione è di novo l' amore di sè stesso, il quale si ama anche nelle creature. Quindi la divina sapienza, come meglio altrove esporremo, trova esser cosa conveniente la creazione, e questa semplice con-

(1) L. II, *de Orthodoxa fide*, c. XXIV. Tutto il luogo è così: " Sponte id fieri dicitur cujus principium et causam continet is qui agit, „ ma il contesto dimostra che il Santo Dottore intende definire il libero, e in questo senso citano questo passo i teologi.

venienza basta a far sì che l'Essere perfettissimo vi si determini. Ma non si deve confondere questa necessità di convenienza con quella necessità che nasce dalla forma reale dell'Essere, e che necessità fisica si suol chiamare. La necessità di convenienza è una necessità morale: cioè veniente dall'essere sotto la sua forma morale: e la necessità morale non sempre induce l'effetto ch'ella prescrive; ma lo induce solo nell'Essere perfettissimo e non negli esseri imperfetti (a molti dei quali rimane perciò la libertà bilaterale), perchè l'essere perfettissimo è insieme moralissimo, cioè ha compiuta in sè ogni esigenza morale » (1).

Coloro che in seno al Cristianesimo hanno osato riprovare questa limpida dottrina del Rosmini si sono essi dati la pena d'intenderla un minimo po' e di calcolare le conseguenze funeste d'ateismo che verrebbero dalla sua negazione? Eppure il sommo filosofo Roveretano, che tanto acutamente e profondamente sviscerò la natura della libertà umana, dichiarò eziandio nell'unico modo possibile la vera natura della libertà divina.

---

(1) Rosm., *Teosofia*, Torino 1859, vol. I, n. 51.

CONCLUSIONE

L'anno scorso (1894) con questi stessi tipi Cogliati io pubblicava un lavoretto, di minor mole che il presente, intitolato *Lo scetticismo e Gaetano Negri*. Sotto l'involucro della polemica con l'insigne scrittore milanese, il mio intento precipuo era di stabilire che la relatività della cognizione, senza luce di verità assoluta, mena diritto al dubbio, alla scepsi; e che tanto il soggettivismo kantiano, come il positivismo, come l'aristotelismo di molte scuole clericali è la morte d'ogni scienza e d'ogni progresso. Con quest'altro mio lavoro *Il problema del libero arbitrio* che fa seguito al primo, e in qualche maniera lo suppone, ho inteso dimostrare che la stessa dottrina la quale rinchiude l'uomo nel soggetto, distrugge in lui la libertà e lo rende schiavo degl'istinti estranei alla ragione, poichè lo priva

d'ogni raggio di luce superiore che solo può costituire l'ordine oggettivo, può affrancare l'umanità dalla tirannia degl'impulsi, può guidarlo ad ascendere, per l'erta via della virtù, alla conquista del bene supremo nella libertà e moralità perfetta. Emmanuele Kant fu tanto compreso di questo vero che abbandonò nelle opere morali la sua disumana metafisica, riaprendo all'uomo lo spiraglio sull'assoluto che essa aveva sbarrato: ma rimane incoerente. Il positivismo prosegue la sua via dichiarando per bocca d'Ardigò che " il positivista (e nessun altro fuori di lui) può avere la speranza di sciogliere la questione materialistica, morale, idealistica e dello scetticismo „ (1). L'aristotelismo gesuitico, cieca dedizione alla soggettiva metafisica kantiana e al più basso positivismo, non trova da far meglio che vituperare la memoria del grande filosofo spiritualista, travisandone, per ignoranza o malafede, le dottrine che sole potrebbero opporsi all'invadente salire della marea. Si lasci adunque che una fievole voce s'innalzi a protestare che senza il raggio ideale dell'eterna verità, luce divina splendente nell'umana intelligenza, come non vi ha cognizione nè

---

(1) R. Ardigò, *La psicologia come scienza positiva*, Mantova, 1870, pagina 314. — Profondamente dissentendo dalle teorie di questo principe dei positivisti italiani, mi è caro professargli qui la più viva gratitudine per la benignità con cui egli giudicò in un'occasione recente di questo mio lavoro, e la più sincera ammirazione per la bontà squisita dell'animo suo che sono lietissimo d'aver conosciuta.

scienza alcuna, così non vi ha libertà, non vi ha merito, non virtù, non moralità di sorta: e senza ciò che saranno mai gli uomini su questa terra? Null'altro che bruti, *fruges consumere nati*. La dottrina che può sola far rialzare il capo all'umanità avvilita, e rimetterla confidente sul suo faticoso cammino, è la dottrina perenne del cristianesimo, che, illustrata dal Rosmini e condannata in odio a lui, fu nuovamente rimessa in onore da Leone XIII nell'Enciclica appunto sulla *libertà*. Principio supremo di essa è la divinità di quella luce che nell'ordine intellettuale ci fa distinguere il vero dal falso e nell'ordine morale ci fa distinguere il bene dal male, la divinità del lume di ragione, la divinità della legge naturale che nel lume di ragione ci si manifesta. *Consequitur*, sono le parole del Sommo Pontefice non mai abbastanza ripetute, *ut naturae lex sit* IPSA LEX AETERNA DEI INSITA IN IIS QUI RATIONE UTUNTUR. A coloro che ciechi od accecati calunniano tuttavia quest'alta dottrina, non ho ormai che da opporre la vecchia sentenza: " Conosco una cosa più terribile, più schiacciante della calunnia; questa cosa è la verità! „ Il trionfo della verità è il mio perpetuo ritornello, perchè è anche la mia più intima convinzione, la mia fede più profonda.

FINE.

INDICE

		Pagina
PREFAZIONE		3
I	Volontà e libertà	5
II	Platone, Socrate ed Aristotele	21
III	La questione nel Medioevo	33
IV	*Pro* e *contro* nella filosofia moderna	45
V	Conciliazione tentata da Kant e Schopenhauer	57
VI	I due poli della volontà	67
VII	L'elezione libera	75
VIII	Il sillogismo operativo	85
IX	Concetto della libertà bilaterale	93
X	Esame della dottrina socratico-platonica	101
XI	Esame della dottrina aristotelico-tomistica	109
XII	Esame della dottrina kantiana	117
XIII	Rigorismo e quietismo	125
XIV	La libertà e il principio di causa	135
XV	La libertà umana e la prescienza divina	157
XVI	La libertà umana e la causalità divina	169
XVII	Il libero arbitrio e la statistica	189
XVIII	Il determinismo	209
XIX	Prove dell'esistenza della libertà	227
XX	Il testimonio della coscienza ed Arturo Schopenhauer	241
XXI	Il consenso universale e l'imputabilità	257
APPENDICE		279
XXII	Obbiezioni amene e confessioni serie	285
XXIII	Limiti della libertà bilaterale	303
XXIV	La libertà umana e la libertà divina	319
CONCLUSIONE		353